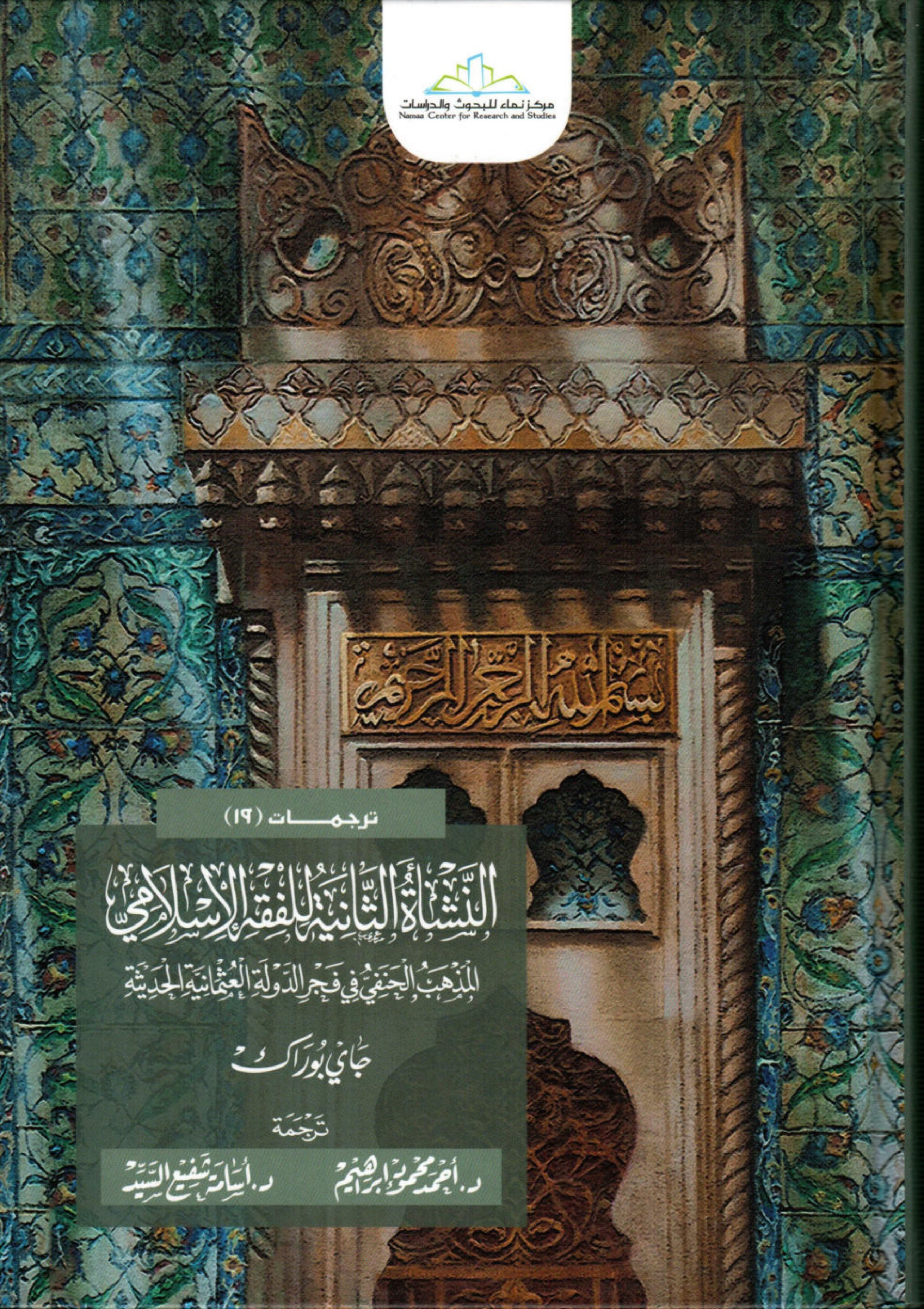
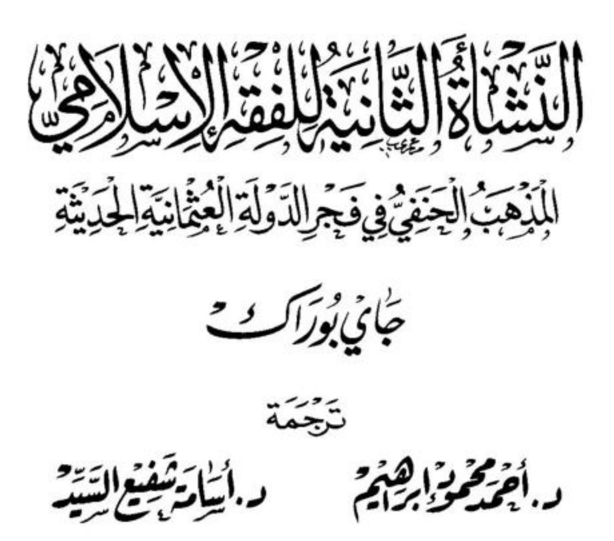

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
ترجمات (١٩)
النشأة الثانية للفقه الإسلامي
المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة
جاي بوراك
ترجمة
د. أحمد محمود إبراهيم
د. أسامة شفيع السيد


النشأة الثانية للفقه الإسلامي
المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

النشأة الثانية للفقه الإسلامي
(المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة)
المؤلف: جاي بوراك / ترجمة: د. أحمد محمود إبراهيم / د. أسامة شفيع السيد

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».



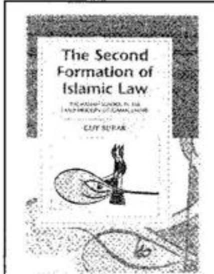
بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
بوراك/ جاي
النشأة الثانية للفقه الإسلامي (المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة)،
جاي بوراك (المؤلف)، د. أحمد محمود إبراهيم ود. أسامة شفيع السيد (مترجمان)
٣٦٨ ص، (ترجمات؛ ١٩)
٢٤×١٧ سم
١. الفقه الإسلامي. ٢. المذهب الحنفي. ٣. الخلافة العثمانية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-719-8





هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية والقانونية لكتاب:

The Second Formation of Islamic Law:

The Ḥanafī School in the Early Modern Ottoman Empire

Author: Guy Burak

Publisher: Cambridge University Press 2015

النشأة الثانية للفقه الإسلامي

يعدّ كتابُ «**النشأة الثانية للفقه الإسلامي**» أولَ كتاب يتناول نشأةَ المذهب الفقهي الرسمي في حقبة ما بعد المغول؛ إذ يدرس جاي بوراك (Guy Burak) الكيفيةَ التي بلور الحكّام العثمانيون من خلالها فرعًا خاصًّا داخل المذهب الحنفي بنيةً وتعاليمَ، ويبحث المعارضةَ التي أبداها مختلفُ الفقهاء، ولا سيما في الأقاليم العربية التابعة للدولة، تُجاه ذلك التطوير. ومن خلال النظر إلىٰ نشأة مفهوم المذهب الرسمي، قصد الكتابُ إلىٰ التشكيك في تلك السرديات الكبرىٰ المتعلّقة بتاريخ التشريع الإسلامي، والتي تجنح إلىٰ النظر إلىٰ القرن التاسع عشر الميلادي بوصفه عصرَ القطيعة الكبرىٰ، ويذهب -بدلًا من ذلك- إلىٰ أن بعض التطورات التي يُفترض وقوعُها في إبان القرن التاسع عشر، كتقنين الفقه الإسلامي، متجذِّرةٌ في القرون السابقة. ولذلك فإنّ الكتاب يقترح تحقيبًا جديدًا لتاريخ التشريع في أراضي المشرق الإسلامي.

أما جاي بوراك فهو أمينُ مكتبة الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في مكتبة جامعة نيويورك. وكان قبل ذلك زميل (بعد الدكتوراه) في: معهد ماكس بلانك لتاريخ العلوم ببرلين (Max Planck Institute for the History of Science)، ثم في برنامج دراسات التشريع الإسلامي في مدرسة هارفارد للقانون (Harvard Law School). وقد نُشرت مقالاتُهُ في المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط (The International Journal of Middle east Studies)، ودراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ (Comparative Studies in Society and History)، والمجلة التاريخية المتوسطية (The Mediterranean Historical Review)، ومجلة الدراسات الإسلامية (Journal of Islamic Studies).

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مقدمة الترجمة

الحمد لله رب العالمين، حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه. والصلاة والسلام الأتمَّان الأكملان على النبي المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ، القائل: «**تركتكم على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك**» (رواه ابن ماجه من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه)، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن مؤرخي العلوم يصادفون في العموم مشكلتين: إحداهما: أن يغلبهم التاريخ العام على تاريخ العلم، فإذا المشتغل بالتأريخ لعلم من العلوم منصرفٌ إلى ما أحاط بنشأة هذا العلم من أحداث ووقائع، وإذا هو مستغرَقٌ فيها وفي سردها حتى يختلط الأمر على قارئه، فلا يدري إلى أي الجهتين ينسب الكتاب الذي بين يديه، فعنوانه في تاريخ علم بعينه، والغالب على محتواه أنه تاريخ عام، وليس الفرق بينهما بالذي يمكن إغفاله، فلئن جمعتهما فكرة «التسلسل الزمني = chronology»، لقد فرق بينهما منهجُ الدرس: فالتاريخ العام بحثٌ في الوقائع والأحداث، والتماس للأسباب والنتائج. وليس الأمر كذلك في تاريخ العلم؛ لأنه على التحقيق **تاريخ أفكار وظواهر في مجال محدد، ودرس علاقاتها فيما بينها، وفيما بينها وبين ما اتصل بها من غير مجالها، في سياق زمني**، فكأنه صورةٌ اتخذت التاريخَ العام إطارًا لها، لكنه ذلك الإطار الذي يمثل جزءًا من الصورة، ويكشف عن بعض أسرارها، ويجلي طرفًا من غوامضها، فهو -من كونه إطارًا- له وظيفةُ الحفظ والصون، كمجرى النهر لماء النهر، وهو -من كونه كاشفًا- جزءٌ من هذه الصورة، يكون له من الأثر فيها مثلُ ما يكون لطمي المجرى من أثر في طعم الماء وفي لونه وريحه.

وتقوم المشكلة الأخرى -التي تعترض مؤرخَ العلم- على الطرف المقابل لسابقتها؛ فلا ترى الكاتب مستغرَقًا في التاريخ العام، وإنما في مسائل العلم الجزئية، إذ تغريه الأمثلة، ويفتنه القول، وإذا هو في بحر مائج من الدقائق والتفصيلات «يحتار

فيها العالم النِّحرير»، وقارئه مسوق رغمًا عنه في هذه المسالك والشعاب، مبددَ الفكر، لا يكاد يميز بين العلم وتاريخه.

فإذا كان العلم الذي يُكتب تاريخه تشريعًا وقانونًا، تضاعفت المشكلات؛ لأنه من أكثر العلوم ملابسة لحياة الناس، فهو «أثر من آثار الاجتماع»، فلا يطرأ على حياة أمة من الأمم طارئ في عصر من العصور إلا وجدت أثره في نظامها القانوني، فتاريخ التشريع إذن هو تاريخ لحياة الأمة في مجموعها، وفي علاقة أفرادها بحكامهم، وفي علاقاتهم فيما بينهم في حالي الوفاق والشقاق جميعًا. فإذا كان هذا النظام التشريعي «دينًا» يُنسب إلى الوحي الإلهي، اقتضى أمرًا زائدًا على ما تقدم، وهو هذه الواشجة التي تقوم بين الأرض والسماء، والتي بصُر بها الفقهاء المسلمون في تصانيفهم الفقهية، فاتخذوا من العبادات فواتح لها، يمهدون لرفع القواعد بوضع الأركان[1]، ففي الحديث: «بني الإسلام على خمس: «شهادة أن لا إله إلا الله (فذكر الغاية) وأن محمدًا رسول الله ﷺ (ونَصَّ على الدليل)، وإقام الصلاة (بيانًا للوجهة)، وإيتاء الزكاة (تنبيهًا على اطِّراح الدنيا؛ لأن المال رمزُها)، وحج البيت (إشارةً إلى استدامة الهجرة إلى الله تعالى مع الأنفاس)، وصوم رمضان (مغالبةً للشهوتين») (متفق عليه من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما).

فإذا ما استقام المسلم على هذه الجادَّة، انتقل به الفقهاء عن معاملة الخالق إلى معاملة الخلق، غيرَ غافل عن الغاية، ولا متجانف عن الدليل، ولا ضالٍّ عن الوجهة، قد نفض عنه غبار الدنيا، فلا يطلبها إلا بحق، ونزع عنه رِبقة الشهوة، فلا يأتيها إلا في حِلٍّ. فإذا عامل الناس -وهو على هذه الحال- جرى على أحسن ما تكون عليه المعاملات من الصدق، وأتم ما تكون عليه من الوفاء، وهذه أبواب المعاملات من الدرس الفقهي.

فإذا زاغت البصائر، فاجُترحت الآثام، ووقعت الجرائم -ولا مفر من ذلك- وافانا الفقهاء بأبواب العقوبات، وعلى رأسها الحدود، فذكروا أنها «حقوق لله خالصة»[2]،

---

(١) تبدأ بعض كتب الفقه بمختصر عقدي، كأنما تستوفي الركن الأول من الأركان (الشهادتين).

(٢) إلا بعض الحدود، كحد القذف مثلًا، فإنه يجتمع فيه الحقان: حق الله وحق العبد. وحق الله فيه غالب عند الحنفية. «فلا يجري فيه الإرث، ولا يسقط بعفو المقذوف (...)، ويجري به [illegible] عند =

فردوا الأعجاز علىٰ الصدور، ونبهوا المتفقه أنه وَرَدَ في الختام على الله، كما صدر في البدء -عند الشهادة (أول الأركان)- عن الله، فتحقق بمعنى قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، وسرى في نفسه أن معنى «التعبد» حاضرٌ مع الأنفاس، حتى فيما بدا من الأعمال دنيويًا محضًا؛ فإن النية تُحيل العادةَ عبادةً.

والحق أن هذا الذي أسلفناه من منهج التأليف الفقهي إلا يكن إلهامًا، فهو عبقريةُ عقولٍ أُشربت روح الحضارة الإسلامية، وعلمت «أن الدين عندهم [المسلمين] ليس أمرًا محدودًا، يشغل جانبًا من حياتهم فحسب، دون أن يكون له أثر في سائر جوانبها الأخرى - كما هو الحال عند من لم يزل يعتنق دينًا من الغربيين المحدثين، بل على العكس، إنه يخترق وجود الإنسان، أو هو يخترق بالأحرى كل ما يصنع هذا الوجود»[١].

من أجل ذلك كتب المستشرق الألماني الأصل جوزيف شاخت يقول: «الفقه الإسلامي هو خلاصةُ الفكر الإسلامي، والصورةُ المثلى لطريقة الحياة الإسلامية، بل هو لبُّ الإسلام نفسِه وجوهرُه. «واختيار مصطلح (الفقه) خاصّة يدلك كيف كان الناس في فجر الإسلام يرون معرفة أحكام الشرع أوجَ المعارف». حتى علمُ الكلام "theology" لم يسامقِ الفقهَ في أهميته في الإسلام، وليس إلا التصوفَ "mysticism" هو الذي نازعَه -لفرط قوته- هيمنتَه على العقل المسلم، ولطالما غالَبَه فغلبه (. . .). ومهما يكن من شيء، فقد كانت حياة المسلمين جميعُها، والأدب العربي، وسائر فروع المعرفة العربية والإسلامية مُشْرَبةً بالأفكار الفقهية، حتى غدا مُحالا أن تفهم الإسلام ما لم تكن على بصيرة بالفقه»[٢].

= الاجتماع، حتى لو قذف جماعةً في كلمة واحدة أو في كلمات متفرقة لا يقام عليه إلا حد واحد». البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/١٩٩٧)، ٤/ ٢٢٦-٢٢٧. ومعلوم أن حق الله تعالى «ما يتعلق به النفع العام للعام، فلا يختص به أحد. وينسب إلى الله تعالى تعظيمًا، أو لئلا يختص به أحد من الجبابرة (...)، وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة»، السابق ٤/ ١٩٥.

(1) René Guénon ، *Le Règne de la Quantité et les signes des temps*، Paris: Gallimard2 ،éme éd.، p. 60.

(2) Joseph Schacht ، *An introduction to islamic Law*، p.1.

فإذا صح هذا -وهو عندنا صحيح- كانت دراسة تاريخ الفقه بحثًا في ظاهر الحضارة الإسلامية، كما أن دراسة التصوف الإسلامي بحثٌ في جوهرها. وقد أومأ جاي بوراك (Guy Burak) إلى هذا المعنى في تشكيل البنية الفكرية والروحية للدولة العثمانية، حين ذكر في مقدمة كتابه الذي نقدم له الدلالةَ الرمزيةَ لزيارة بعض السلاطين العثمانيين قبرَ الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله (ت. ١٥٠هـ) (وهو رمز الفقه في هذا السياق)، ثم ما كان من إصدار السلطان سليم الأول -فاتح مصر والشام- أمرًا بترميم قبر الشيخ الصوفي الشهير محيي الدين بن عربي رحمه الله (ت. ٦٣٨هـ) (وهو رمز التصوف)، ليجتمع للدولة العثمانية في عنفوانها ركنا الحضارة الإسلامية. على أن بوراك اتخذ لهذا الرمز دلالة جزئية، فرآه مقصورًا على الدولة العثمانية، ولم يره معنى حضاريًّا كليًّا، ثم حمله «التخصص» على أن يقصر بحثه على الفقه دون التصوف[1]، ثم كان أن أثمر درسُه هذا الكتاب الذي بين أيدينا:

THE SECOND FORMATION OF ISLAMIC LAW

The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire

وهو الذي نقلناه إلى العربية بعنوان:

النشأة الثانية للفقه الإسلامي

المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة

الفقه الإسلامي بين نشأتين:

إن الحديث عن «نشأةٍ ثانيةٍ» للفقه الإسلامي يومئ إلى أن ثمة نشأةً أولى، وقد أشار المؤلف إلى الحد الزمني بين النشأتين -في رأيه- حين اتخذ عنوانًا فرعيًّا شارحًا: «المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة»؛ أي بعد أن بسط العثمانيون سلطانهم على مصر والشام والعراق في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، وأضحت دولتهم «إمبراطورية» مترامية الأطراف، تدعو الحاجة السياسية

(١) انظر الصفحتين ٣٦، ٣٧ من ترجمتنا هذه.

إلى «ضبط» نظامها التشريعي. وقد اتخذ هذا الضبط صورًا شتى، بدأت بالفقه، وهو المادة التشريعية، فاختير المذهب الحنفي من بين مذاهب الفقهاء مذهبًا رسميًّا للدولة، ثم اختير من المذهب أقوال وآراء كانت هي المعتمَدَة في القضاء والفتيا دون غيرها، ولم يكن لهذا المختار "canon"(١) أن يبرز إلى الوجود لولا نشوء هيئة علمية هرميةٍ سلطانية "imperial learned hierarchy"، قوامها علماء الدولة (فقهاء الروم)، الذين يعيشون في حاضرة السلطنة وحواليها، ويرأسها المفتي الأكبر "cheif mufti" (شيخ الإسلام). ولم يكن بدٌّ - في سبيل الحفاظ على هذه البنية الفقهية - من إنشاء نظام تعليمي خاص، يكفل تخريج فقهاء (حنفية) يمضون في هذا الدرب، ويُختار منهم القضاة والمفتون في أقاليم الدولة وولاياتها، فنشأ النظام المدرسي العثماني "Ottoman madrasa system"، وأصدر السلطان سليمان القانوني فرمانًا سنة ١٥٥٦م، نص فيه على الكتب التي يتعيَّن على طلاب هذا النظام أن يدرسوها في

---

(١) آثرنا أن نستعمل -في سياقنا الفقهي- كلمة «المختار» ترجمة لكلمة (canon)، والكلمتين «يختار» و«اختيار» ترجمة لـ (canonize) و(canonization) على الترتيب. وحملنا ذلك أن المراد بالكلمة الأجنبية «اكتساب نص ما أو مجموعة نصوص -بمرور الزمن- ضربًا من الموثوقية عند جماعة أو أمة، بحيث تنزل منزلة المسلمات، فلا تُعرض على غيرها، وإنما يعرض عليها غيرها، فيُقبل ما يوافقها، ويُرد ما يخالفها»، وهذا التعريف يمكن أن ينطبق -في بعض القول- على ما يسمونه «المختار»، وقد جاء في فاتحة كتاب «المختار للفتوى»، لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي (ت.٦٨٣ هـ) أنه سمى كتابه بهذا الاسم «لأنه اختاره أكثر الفقهاء وارتضاه». وليس يخفى أن معنى «الوثاقة» حاصل في هذا السياق؛ لأن «الاختيار» ثمرته ولا بد؛ إذ لا يختار الفقيه ولا يرتضي إلا ما وثق به من القول واطمأن إليه من الدليل، فإذا مر الزمان، واستقر «المختار» بين أبناء المذهب، صار هو المعول عليه، وأصبح الرد في المسائل إليه، وحينئذ يُذكر حجةً على المخالف، وينزل من نفوس المقلدين في العمل منزلة النص من نفوس المجتهدين. وجاء في كتاب «مصطلحات المذاهب الفقهية»، ص١١٧: «المسألة السابعة: المراد بقولهم: هو المختار في زماننا: وتوسم الفتوى بهذا الاصطلاح في حكم مسألة معينة، للدلالة على اختيارهم لهذه الفتوى دون غيرها من بقية الفتاوى؛ لا لقوة الدليل، وإنما للضرورة أحيانًا، أو لعموم البلوى، أو لتغير الزمان وفساده» (مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز في الأعلام والكتب والآراء والترجيحات، إعداد مريم محمد صالح الظفيري، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط١ ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م). ففي هذا ما يشير إلى اعتبار الزمان في «المختار»، وفي النص الأول ما يشير إلى المرتضى في الفتوى، فكأن مادة «الاختيار» جامعة لنمطي الفقه: الثابت المعتمد، والمتغير بتغير الزمان.

ولمصطلح الاختيار معان أخرى في مذاهب الفقهاء (انظر المرجع نفسه ١٧٣، ١٥٤).

مختلف المجالات الدينية والفقهية[1]. وعُين المفتون والقضاة رسميًّا في أنحاء الدولة، وكُلِّف الأولون أن ينصوا في فتواهم على ما اعتمدوه من مراجع وكتب أُلزموا ألا يخرجوا عنها، وكُلِّف الآخَرون ألا يحيدوا في قضائهم عما تقرر في «المختار السلطاني» من أقوال وآراء. والخلاصة أن فيصل التفرقة بين النشأتين هو «ظهور مذهب رسمي» انتهى إلى نشأة ما يعرف بـ «قانون الحاكم أو قانون الأسرة الحاكمة = dynastic law».

على أن لهذا النظام القانوني الجديد بذورًا قديمة، استنبتها ابن المقفع (ت١٤٢ هـ) في «رسالة الصحابة»[2]، التي رفعها إلى أبي جعفر المنصور (ولي الحكم من ١٣٦هـ/ ٧٥٤م إلى ١٥٨هـ/ ٧٧٥م) -على الراجح[3]- وشكا فيها «اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمرًا عظيمًا في الدماء والفروج والأموال، فيُستحل الدم والفرج بالحِيرَة، وهما يُحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة، فيُستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى»[4]، ثم اقترح على المنصور -حلا لهذه المشكلة- توحيد القضاء، فقال: «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة، فترفع إليه في كتاب، ويُرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم عليه، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتابًا جامعًا، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطةَ الصوابِ بالخطأ حكمًا واحدًا صوابًا، ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين، وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام آخَر آخِرَ الدهر إن شاء الله»[5].

---

(١) انظر جاي بوراك، النشأة الثانية للفقه الإسلامي، ص١٨٥ من ترجمتنا هذه.

(٢) لم يرد ابن المقفع بمصطلح «الصحابة» هنا صحابة النبي ﷺ، وإنما أراد أصحاب ذوي السلطان من الحكام والولاة.

(٣) راجع أسباب هذا الترجيح في كتاب «ضحى الإسلام». أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٣ أجزاء، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ط٢، ٢٠٠٢)، ١/ ٢٢٥.

(٤) ابن المقفَّع، عبد الله، رسالة في الصّحابة، ص٣١٦، (ضمن «آثار ابن المقفّع»، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

(٥) السابق، ص٣١٧.

ثم إن المنصور لقي الإمام مالكًا (ت١٧٩هـ) حين حج، فقال له: «إني قد عزمت أن آمر بكتبك هذه التي وضعتَها؛ يعني (الموطأ)، فتُنسخَ نُسخًا، ثم أبعثَ إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها بنسخة، وآمرَهم أن يعملوا بما فيها، لايتعدوْه إلى غيره، ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدَث؛ فإني رأيت أصل العلم روايةَ المدينة وعلمَهم»، فأجابه الإمام مالك بقوله: «يا أمير المؤمنين، لا تفعل هذا؛ فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووْا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم، وإنَّ ردهم عما قد اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار كل أهل بلد منهم لأنفسهم»، فقال المنصور: «لعمري، لو طاوعتني على ذلك لأمرت به»[1].

ثم جاء زمان هارون الرشيد (ولي الحكم من ١٧٠هـ/ ٧٨٦م إلى ١٩٣هـ/ ٨٠٩م)، فعاود مالكًا في هذا الأمر، وشاوره في مسائل منها أن يعلق الموطأ في الكعبة، ويحمل الناس على ما فيه، فأجابه إمام دار الهجرة بمثل ما أجاب به سلفه، وقال: «يا أمير المؤمنين، أما تعليق (الموطأ) في الكعبة، فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في الآفاق، وكلٌّ عند نفسه مصيب»[2].

ملاحظات منهجية وموضوعية

ولنا على ما تقدم ملاحظات، نجملها فيما يلي:

أولا: يتعين ابتداءً التفرقة بين علم الفقه، وعلمي القضاء والفتوى، وهو إجراء منهجي لم يعرض له مؤلفُ «النشأة الثانية للفقه الإسلامي»، فأثمر ذلك عدم دقة في عنوان الكتاب. قال الإمام ابن عرفة (ت٨٠٣هـ): «علما القضاء والفتوى أخص من العلم بالفقه؛ لأن متعلَّق الفقه كلي، من حيث صدقُ كليته على جزئيات. فحال الفقيه من حيث هو فقيه كحال عالم بكبرى قياس الشكل الأول فقط، وحال القاضي والمفتي كحال عالم بها مع علمه بصغراه، ولا شك أن العلم بهما أشق وأخص.

---

(١) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢م)، ٧/ ٥٧٣-٥٧٤.

(٢) جلال الدين السيوطي، تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك، تحقيق هشام بن محمد حيجر الحسني، (المغرب/ الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ط١، ١٤٣١-٢٠١٠)، ص٩٤.

وأيضًا فِقْهَا القضاء والفتوى مبنيان على إعمال النظر في الصور الجزئية، وإدراك ما اشتملت عليه من الأوصاف الكامنة[١] فيها، فيُلغِي طرديَّها ويُعمِل مُعتبَرَها»[٢].

فالفقه هو العلم النظري الذي يسرد الكليات، والفتوى والقضاء تنزيل أو تطبيق لهذه الكليات على وقائع الأحوال، والفقيه الذي لم يمارس الإفتاء والقضاء أشبه بمن يعرف حدَّ السباحة من الكتب لا من التجربة، فيوشك إذا أُلقي في الماء أن يدركه الغرق، والمفتي والقاضي ليسا كذلك، فإنهما لم يزالا منغمسيْن في حياة الناس صباحَ مساءَ، يريان من غرائب الوقائع وعجائب الأحوال ما لا يخطر ببال المنظِّرين الحكماء، ويَخبُران مع الفتاوى والأقضية أحوال المستفتين والمتقاضين، فيقع لهم من المعرفة بالناس ما يكفل لهم سديد الرأي في تنزيل الكليات على الجزئيات، وهو ما لم يَرح رائحتَه من تمحض للكتب من الفقهاء[٣].

---

(١) في كتاب البهجة الذي نقلنا عنه هذا النص: «الكائنة»، وعدلنا عنه إلى «الكامنة» اتباعًا لفضيلة الشيخ عبدالله بن بَيَّه -حفظه الله- على ما أثبتها في كتابه «صناعة الفتوى وفقه الأقليات». انظر عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى، (المملكة المغربية: الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، سلسلة دراسات وأبحاث (٨)، ط١، ١٤٣٣/ ٢٠١٢)

(٢) التسولي، علي بن عبد السلام، أبو الحسن، البهجة في شرح التحفة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٨)، ١/ ٣٤. وقال الشيخ بن بَيَّه بعد أن شرح عبارة ابن عرفة: «هذا الكلام نفيس جدًا، فهو ينبه على أن المفتي لا بد أن يكون بصيرًا بالواقع، مدركًا لجزئيات الوقائع، حتى يستطيع تطبيق الأحكام والقواعد الفقهية»، صناعة الفتوى، ص٣٣.

(٣) وفي الحديث: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر (...)، وأقضاهم علي بن أبي طالب (...)، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل» (رواه أحمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، وأقره الذهبي، والحافظ في الفتح ٧: ٧٣). قال القرافي: «قال العلماء: وإذا كان معاذ أعلم بالحلال والحرام فهو أقضى الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. فما معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «أقضاكم علي»؟ أجابوا ﷺ بأن القضاء يرجع إلى التفطن لوجوه حجاج الخصوم. وقد يكون الإنسان أعلم بالحلال والحرام وهو بعيد عن التفطن للخُدع الصادرة من الخصوم والمكايد، والتنبه لوجوه الصواب من أقوال المتحاكمين». القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصَّنهاجي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، اعتنى به عبد الفتاح أبو غُدة، (حلب ثم بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط١ بحلب ١٣٨٧/ ١٩٦٧، ط٢ ببيروت ١٤١٦/ ١٩٩٥)، ص٥٣. ففي هذا الإشكال وجوابه ما يدل على المعنى الذي أثبتناه في المتن من الفرق بين الفقيه والقاضي.

ثانيًا: ليست الفتيا كالقضاء، فقد قيل: المفتي مخبِر، والقاضي مجبِر. وللمفتي أن يُدليَ بدلوه في كل مسائل الفقه، وليس كذلك القاضي من حيث هو قاضٍ، فإن العبادات كلها لا يدخلها الحكم، ولا يدخل أسبابها ولا شروطها ولا موانعها، بل كلُّ ذلك من باب الفتوى، «فليس لحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة، ولا أن هذا الماء دون القلتين فيكون نجسًا، فيحرم على المالكي بعد ذلك استعماله، بل ما يقال من ذلك إنما هو فتيا إن كانت على مذهب السامع عمل بها، وإلا فله تركها والعمل بمذهبه»[1].

ثالثًا: مما قرره الفقهاء أيضًا أن حكم الحاكم (قضاء القاضي) يرفع الخلاف، ويرجع المخالفُ عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغير فتياه بعد الحكم عما كانت عليه. قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «هذا هو مذهب الجمهور، وهو مذهب مالك»[2]، ثم أورد أمثلة أفتى فيها الإمام مالك بخلاف مذهبه موافقةً لحكم حاكم. ثم ذكر علة وجوب تنفيذ حكم الحاكم -بعد أن حكاه مذهبًا للجمهور- من وجهين: «أحدهما: أنه لولا ذلك لما استقرت للحكام قاعدة، ولبقيت الخصومات على حالها بعد الحكم، وذلك يوجب دوام التشاجر، والتنازع، وانتشار الفساد، ودوام العناد، وهو مناف للحكمة التي لأجلها نُصب الحكام. وثانيهما - وهو أجلهما: أن الله تعالى جعل للحاكم أن ينشئ الحكم في مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضيه الدليل عنده، أو عند إمامه الذي قلده، فهو منشئ لحكم الإلزام فيما يلزم، والإباحة فيما يباح»[3]. بل إنه مضى إلى أبعد من ذلك، فجعل حكم الحاكم في واقعة «كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة»[4]، فلا يسع من خالفه من المفتين أن يفتي بما يخالف حكمه

---

(١) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصُّنهاجي، أنوار البروق في أنواء الفروق، دراسة وتحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، الدكتور محمد أحمد سراج والدكتور علي جمعة محمد، سلسلة دراسات مركز الدراسات الفقهية، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ٤/ ١١٨٠.

(٢) السابق ٢/ ٥٤٠.

(٣) السابق ٢/ ٥٤١.

(٤) السابق ٢/ ٥٤٢.

فيها، ثم ضرب مثلا لذلك «أن مالكًا رحمه الله تعالى دل الدليل عنده على أن تعليق الطلاق قبل الملك [النكاح] يلزم، وهذا الدليل يشمل صورًا لا نهاية لها؛ فإذا رفعت صورة من تلك الصور إلى حاكم شافعي، وحكم بصحة النكاح واستمرار العصمة، وإبطال الطلاق المعلق، كان حكم الشافعي نصًا من الله تعالى ورد في خصوص تلك الصورة، ولو أن الله تعالى قال: التعليق قبل الملك لازم، وقال: التعليق قبل الملك في حق هذه المرأة غير لازم، والعصمة فيها تستمر لقلنا: هذان نصان: خاص وعام، فنقدم الخاص على العام، كما لو قال: اقتلوا المشركين، لا تقتلوا الرهبان، فإنا نقتل المشركين، ونترك الرهبان»[1]، وقال: «فيصير الحال إلى تعارض الخاص والعام، فيقدَّم الخاص على العام على القاعدة في أصول الفقه»[2].

رابعًا: يدلنا مجموع ما سبق على الفرق بين ما أراده ابن المقفع في «رسالة الصحابة»، وما أراده الخليفتان العباسيان (إذا صحت الرواية عنهما). فأما ابن المقفع فقَصَرَ الأمر على القضاء طلبًا لتوحيد النظام القانوني، ولعله تأثر في هذا بما كان عليه

---

(١) القرافي، أنوار البروق ٢/ ٥٤٢.

(٢) السابق. ووجه قول القرافي رحمه الله عن حكم الحاكم في واقعة بأنه «كالنص الوارد من قِبَل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة» أن القاضي من أولي الأمر - حقيقةً أو نيابةً - الذين أُمرنا بطاعتهم في العموم ما لم يأمروا بمعصية، وقد اجتهد فيما أُذن له بالاجتهاد فيه، فكان متصرفًا فيما له التصرف فيه شرعًا، فلزمنا العمل بما انتهى إليه من الحكم بالأمر العام بطاعته؛ إذ لم يأمر بمعصية، فكان حكمه في واقعة اجتهادية «كالنص الوارد عن الله» لهذا المعنى؛ ولذلك لم نر لإنكار ابن الشاط رحمه الله على القرافي في هذا الموطن وجهًا، وذلك حيث يقول: «لا كلام أشد فسادًا من كلامه [القرافي] في هذا الفصل، وكيف يكون إنشاء الحاكم الحكمَ في مواقع الخلاف نصًا من قِبَل الله تعالى، وقد قال النبي ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**» وكيف يصح الخطأ فيما فيه النص من قِبل الله؟! هذا كلام بين الخطأ بلا شك فيه، وما تخيل هو أو غيره من ذلك لا يصح، ولا حاجة إليه» (المرجع نفسه ٤/ ١١٨١، ح (٥)). والحق أن ما أنكره ابن الشاط رحمه الله لا نكارة فيه، وما إخال القرافي رحمه الله أراد بكلمته هذه أن يجعل حكم الحاكم نصًا من الله من كل وجه، فيلزمه استشكال ابن الشاط، وإنما أراد أنه «كالنص الخاص» من حيث لزوم العمل به وتقديمه على العام عند التعارض فحسب. وقد كان القرافي رحمه الله دقيق العبارة، عليمًا بمواقع الخطاب، فاستعمل كاف التشبيه «كالنص»، تنبيهًا على وقوع المخالفة بين الطرفين (المشبه والمشبه به) من بعض الوجوه، فإن التشبيه لا يثبت إلا ملحوظًا فيه معنى المباينة بين طرفيه في غير جهة المشابهة، وإلا كانا شيئًا واحدًا، والله أعلم.

قومه من الفرس في مُلْكِهم، كما أشار إلى ذلك الأستاذ أحمد أمين[1]. وأما المنصور والرشيد فأرادا أن يحملا الناس على قول واحد في الفقه والفتوى والقضاء جميعًا، فنظرُهما في هذا الموطن -على ما لهما من علم- نظر الحاكم السياسي الذي يحدوه طلب الاستقرار على نبذ الخلاف والنزاع ما أمكن. ولولا أن الإمام مالكًا خالفهما لضاع فقه كثير وعلم غزير، ولتعطلت ملكات المجتهدين، ولسُد باب النظر جملةً، بل ما نشك -بناءً على ما نقلناه آنفًا عن شاخت ووافقناه عليه من مكانة الفقه في الحضارة الإسلامية- أن تاريخ هذه الحضارة كان سيتغير، وأنها كانت حَرِيَّةً أن يدركها الأفول سريعًا، ولو لم يكن لإمام دار الهجرة إلا هذه اليد على الفقه والفقهاء لكفاه، رضي الله عنه وعنهم جميعًا.

ومعلوم أن توحيد القضاء لا يمنع الخلاف العلمي، ولا يسد باب الاجتهاد، وإنما غايتُه حفظ النظام العام، فهو من السياسة الشرعية؛ ولذلك لم يكن الأستاذ أحمد أمين رحمه الله مصيبًا فيما ظنه خلافًا بين رأي ابن المقفع ورأي الإمام مالك، فقد حكى مقترحات الأول على المنصور بشأن القضاء، ثم قال: «وتصطدم هذه المقترحات أحيانًا بنظرات رجال الدين، كالذي رأينا من مخالفة الإمام مالك لمقترحات ابن المقفع في تنظيم التشريع والقضاء»[2]. وليس الأمر كذلك، وإنما كان نظر الإمام مالك إلى الفقه والفتيا، لا إلى القضاء، وإلا فقد أسلفنا عنه أنه عدل عن مذهبه في طائفة من المسائل نزولا على قضاء القاضي، وما صنع ذلك إلا قطعًا لأسباب النزاع، وحسمًا لمادة الشر، وطلبًا لتحقيق الحكمة التي من أجلها نُصب الحكام، وهذا عين ما أراده ابن المقفع بتوحيد القضاء، فكيف يُظن أنهما مختلفان؟! إنما اختلف متعلَّق كلاميهما، فبدا أنهما مختلفان، وهما يرميان عن قوس واحدة.

خامسًا: إذا تبين ما بين الفقه والفتوى والقضاء من اختلاف علمنا أن العنوان الذي اتخذه جاي بوراك لكتابه غير دقيق؛ لأن سعي العثمانيين إلى توحيد القضاء أمر لا تعلق له بالفقه في معناه النظري، ولا بالفتوى في غير المسائل التي يفصل فيها القاضي. كما أن تعيينهم المفتين «الرسميين» لم يمنع غيرهم من الفقهاء الحنفية وغير

---

(١) انظر أحمد أمين، ١/ ٢٣٥.

(٢) السابق ١/ ٢٣٦.

الحنفية من الإفتاء، وآية ذلك ما ذكره المؤلف من خلاف بعض المفتين غير الرسميين لفتاوى شيخ الإسلام[1] نفسه، وكذلك ما ذكره من نقد بعض فقهاء الحنفية الدمشقيين غير المعينين في وظيفة رسمية «المختارَ الفقهي السلطاني» نقدًا لاذعًا[2].

والحق أن تعيين الدولة القضاةَ قديم، فهو من واجبات الإمام الأعظم، ويمكن أن يلحق بذلك المفتون؛ لأن حاجة الناس لا تنقضي في طلب معرفة أحكام الحلال والحرام، فلا بد من الوفاء بها، ولذلك كان الاشتغال بالفتيا من فروض الكفايات. فليس ما صنعه العثمانيون في هذا الشأن بدعًا، وإنما الذي استحدثوه هو إلزام المفتين والقضاة الرسميين بمذهب معين، بل باختيار داخل هذا المذهب، حتى إن المؤرخ العثماني حسن بك زاده (ت. ١٦٣٦ أو ١٦٣٧م) قد ذكر في روايته لعزل مفتي السلطنة الأكبر بستان زاده محمد أفندي في سنة ١٥٩٢م أن أحد الاتهامات التي وُجِّهت إليه أنه يخالف في فتاواه متون المذهب الحنفي[3]. وذكر بوراك كذلك أنه قد «صحب ظهورَ مدونة «الكتب المعتبرة» أو «الكتب الثقات» [المختار الفقهي السلطاني] إجراءاتٌ رقابية، جعلت وَكدها الاستيثاقَ من أن أعضاء الهيئة العلمية السلطانية لا يرجعون إلا إلى هذه الكتب فيما يفتون وفيما يكتبون (. . .)، وفي نهاية القرن الثامن عشر، كان مفتو الأقاليم المعينون يُطالبون بالنص على مصادرهم على نحو صحيح، فقد نُبه مفتي سراييفو -في وثيقة تعيينه الصادرة سنة ١٧٨٣م- على أن عليك «أن تتحرى في فتواك أصحَّ آراء أئمة الحنفية رحمهم الله، وأن تذكر الكتب التي بنيت عليها رأيك»[4]. وكذلك «كان القضاة يُصدرون أحكامهم استنادًا على الكتب المعتبرة في المذهب الحنفي»[5].

---

(١) انظر بوراك بترجمتنا، ص٢٥٥.

(٢) راجع «النقد الدمشقي للمختار الفقهي السلطاني» في المرجع السابق، ص٢٢٧.

(٣) انظر السابق، ص١٩٢.

(٤) السابق، ١٩٧-١٩٨.

(٥) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، إشراف وتقديم أكمل الدين إحسان أوغلى، نقله إلى العربية صالح سعداوي، (إسطنبول: منظمة المؤتمر الإسلامي، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول، ١٩٩٩)، ص٤٤٠. وجدير بالذكر أنه لا خلاف بين الباحثين في أن الالتزام في القضاء بالمذهب الحنفي كان حتمًا في ديار الروم (مركز الدولة). ولكنهم اختلفوا في شأن البُلدان العربية، =

فأين هذه القيود في القضاء والفتوى مما ذكره الفقيه الشافعي أبو الحسن الماوردي (ت٤٥٠هـ) عند حديثه عن ولاية القضاء في كتابه «الأحكام السلطانية»، حيث قال ﷺ: «ويجوز لمن اعتقد مذهب الشافعي ﷺ أن يقلد القضاءَ من اعتقد مذهب أبي حنيفة؛ لأن للقاضي أن يجتهد برأيه في قضائه، ولا يلزمه أن يقلد في النوازل والأحكام من اعتزى إلى مذهبه، فإذا كان شافعيًّا لم يلزمه المصير في أحكامه إلى أقاويل الشافعي حتى يؤديه اجتهاده إليها، فإن أداه اجتهاده إلى الأخذ بقول أبي حنيفة عمل عليه وأخذ به. وقد منع بعض الفقهاء من اعتزى إلى مذهب أن يحكم بغيره، فمنع الشافعيَّ أن يحكم بقول أبي حنيفة، ومنع الحنفي أن يحكم بمذهب الشافعي إذا أداه اجتهاده إليه؛ لما يتوجه إليه من التهمة والممايلة في القضايا والأحكام، وإذا حكم بمذهب لا يتعداه كان أنفى للتهمة وأرضى للخصوم. وهذا وإن كانت السياسة تقتضيه، فأحكام الشرع لا توجبه؛ لأن التقليد فيها محظور، والاجتهاد فيها مستحق»[1]. بل إن الماوردي نص على عدم جواز الاشتراط على القاضي عند توليته أن يلزم في قضائه مذهبًا بعينه.

والحق أن الفرق بين (القاضي) العثماني و(قاضي) الماوردي لا يرجع إلى جنوح العثمانيين إلى توحيد القضاء وضبط شئون الدولة القانونية فحسب، بل يكمن أصله في نظرة كل جيل من الفقهاء إلى كفاياتهم العلمية، وإلى حقهم في الاجتهاد واستقلال النظر. ولعل هذا هو الذي التفت إليه بوراك -في ذكاء شديد- عند تبويب كتابه، حيث إنه بعد أن فرغ من الحديث عن وظيفة المفتي في أواخر العصر المملوكي وفي العصر العثماني بدا له أن يرصد المكانة العلمية (وإن شئت قلت الاجتهادية) لفقهاء الدولة العثمانية (الفقهاء الروم)، وهم رجال الهيئة الهرمية السلطانية، في الفصل الثاني، فتوفر على كتب «الطبقات»، وأولها «رسالة في طبقات المجتهدين» لابن كمال باشا

= فمنهم من ذهب إلى أن العثمانيين لم يطبقوا فيها إلا المذهب الحنفي، دون غيره من المذاهب، بينما أكد آخرون -استنادًا إلى بعض الوثائق الرسمية المحفوظة- إلى أنه كان ثمة قضاة للمذاهب الثلاثة الأخرى يعملون إلى جوار القاضي الحنفي، وينزلون منه منزلة النواب. انظر المرجع نفسه، ٤٧٤-٤٧٥ مع الحاشية رقم (١١٦).

(١) الماوردي، أبو الحسن. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣م)، ص٦٧-٦٨.

(كمال باشا زاده)، وهي التي اتُّخذت أصلا بَنى عليه مَن بعده، وفيها ينقسم فقهاء المذهب عبر تاريخه إلى سبع طبقات. يقول بوراك: «وكلما مضيتَ مصعِّدًا -بدءًا من الطبقة الثانية- قل نصيب الفقهاء من سلطة الاجتهاد المستقل (. . .) ولعل كمال باشا زاده كان يعتبر نفسه وأضرابه من فقهاء الطبقة السابعة»[١]. ولو صحت هذه العبارة الأخيرة، لكانت كافية في فهم سبب هذا التضييق والتشديد من قِبَل العثمانيين على القضاة والمفتين؛ ذلك أن أصحاب الطبقة السابعة لا يبلغون -على ما جاء من وصف حالهم في رسالة ابن كمال باشا- أن يكونوا من أذكياء المقلدين، بَلْهَ الفقهاء المجتهدين. فهم أولئك «الذين لا يقدرون على ما ذُكر [من أحوال سابقيهم]، ولا يفرقون بين الغث والسمين، ولا يميزون الشمال عن اليمين، بل يجمعون ما يجدون، كحاطب الليل، فالويل لهم كل الويل»[٢]. فإذا كان ابن كمال باشا يرى نفسه -وهو شيخ الإسلام- بهذه المنزلة، فغيره ممن هم دونه من فقهاء ومفتين أولى بها، أو بِشرٍّ منها، إن كان ثمة شرٌّ منها! وظاهر الحال أن استنتاج بوراك صحيح؛ لأن الطبقة السادسة من «طبقات» الرسالة تخص أصحاب المتون المعتبرة من المتأخرين، «كصاحب الكنز، وصاحب المختار، وصاحب المجمع». فلم يبق لمؤلف الرسالة إلا أن يحل في الطبقة السابعة، التي توعَّد أهلها بالويل والثبور؛ أي إذا سولت لهم أنفسهم أن يستقلوا باجتهاد، أو تخريج، أو ترجيح، فغاية أمرهم حفظ المعتمد في المذهب من الكتب الثقات، واستعماله في الفتوى والقضاء جميعًا. فإذا كان هذا رأي (شيخ الإسلام) في كفايته العلمية، وفي كفاية أهل زمانه، كان للقيود التي رسف فيها قضاة ذلك الزمان ومفتوه ما يُسوِّغُها.

فقد علل بوراك إذن بالفصل الثاني، وعنوانه: «الطبقات والحدود، وضع الهيئة الهرمية العلمية السلطانية في المذهب الحنفي» ما ذكره عن المفتي (العثماني) في الفصل الأول الذي حمل عنوان «المفتون». ثم كان الفصل الثالث -وعنوانه «الطبقات والحدود (٢) استجابتان من الأقاليم العربية للدولة»- تتميمًا للصورة الكلية للمشهد التشريعي في الدولة العثمانية، وذلك بدراسة كتابين من كتب طبقات الحنفية صنفهما

---

(١) بوراك بترجمتنا، ص١٢٥.

(٢) ابن كمال باشا، رسالة في طبقات المجتهدين، تحقيق أبو عبد الرحمن بن عقيل، ١٣٩٧هـ، ص ١٥.

فقيهان حنفيان عربيان (أحدهما دمشقي والآخر غَزِّي)، وفي هذا ما يقوم بغرض المؤلف من رصد العلاقات العلمية أو ما سماه «الديناميكية بين أفرع مختلفة في المذهب الحنفي، وكذلك بين مراكز علمية مختلفة منبثة في أنحاء السلطنة، كإسطنبول والقاهرة ودمشق»[1].

ولما كانت هذه الفصول الثلاثة ذاتَ منحى تاريخي، فقد بدا أن من الحكمة أن يقوم بترجمتها -مع مقدمة الكتاب- صديقي البحاثة الدكتور أحمد محمود؛ نظرًا لكونه متخصصًا في التاريخ الإسلامي، بينما توفر كاتب هذه السطور على ترجمة الفصلين الأخيرين، مع الخاتمة والملاحق؛ لغلبة الجانب النظري ذي الصبغة الفقهية على هذا القسم من الكتاب، وهو ما يناسب تخصصه في الشريعة الإسلامية[*].

فأما الفصل الرابع «الكتب المعتبرة»، فقد بحث في المتون والكتب الفقهية التي اتُّخذت أصلا في تكوين «المختار الفقهي السلطاني»، الذي اعتُمد في التدريس والفتوى والقضاء جميعًا في الدولة العثمانية، بينما عرض الفصل الخامس - وعنوانه «التعدد داخل المذهب والمشهد التشريعي السلطاني» - لجهود المفتين الحنفية العرب ومشاركاتهم في الحركة الفقهية والإفتائية في ذلك العهد.

وخلاصة القول أن كتاب «النشأة الثانية للفقه الإسلامي» ثنائيُّ القسمة: فنصفه الأول ذو طابع تاريخي يدرس إطار «الديناميكية» بين اتجاه العثمانيين التشريعي والاتجاه العام في البلاد العربية، وإن تقيد بالمذهب الحنفي غالبًا. والنصف الآخر ذو طابع نظري فقهي يدرس لب هذه «الديناميكية» في تفاصيلها العلمية والفقهية، وفيما كان لذلك من أثر في المجتمع (بجميع فئاته من مسلمين وغير مسلمين)، وذلك برصد أنماط من العلاقة بين المفتين والمستفتين في السؤال والجواب، وما يتعلق بذلك من «التقاليد» المتبعة، والآداب المرعية، ثم فيما كان من تحري بعض المستفتين سؤال مفتين بأعيانهم لعلمهم بأن آراءهم الفقهية تدعم دعواهم في ساحات القضاء، وهو ما يعني أن العامة على ذلك العهد كان لديهم بعض العلم بالخلاف

---

(١) بوراك بترجمتنا، ص١٨٧.

(*) ومما يذكر في هذا الصدد أيضًا أن أخي الكريم الدكتور أحمد محمود هو الذي قام بمراجعة تجارب الطباعة، وتصحيح ما بها من أخطاء في جميع فصول الكتاب.

الفقهي بين فقهاء المذاهب، بل بين فقهاء المذهب الواحد، أو أنه كان ثمة من يدلهم على ذلك.

وجدير بنا أن نذكر -في هذا السياق- أن الدكتور جاي بوراك قد وُفق توفيقًا كبيرًا -بهذه المنهجية البحثية- في تحاشي المشكلتين اللتين تعترضان من يكتبون في تاريخ العلوم، وفي تاريخ التشريعات خاصة، على نحو ما فصلنا القول فيهما في فاتحة هذه المقدمة. كما أن مراجعه -ومنها العربي والإنجليزي والفرنسي والتركي- واقتباساته وإشاراته تدل على عكوف طويل، وعمل دؤوب، وصبر لم تشبه شائبة الكلال في درس هذا الموضوع. ومهما رأيتَ من مواضع خالفناه فيها، فوهّمناه أو خطأناه، فليس ذلك بقادح في أصل إجادته وإتقانه، مع أنا لا نقطع بصوابنا وخطئه في كل موضع، وإنما هي المسائلُ النظريةُ تضرب فيها الظنونُ أطنابها، والله يعلم المصلح من المفسد.

ولقد كنت حريًّا أن أفرغ من هذه المقدمة في هذا الموضع لأخلِّيَ بين القارئ والكتاب، لولا أني آثرت المضيَّ مع الدولة العثمانية لأقف على أحوالها حين بلغها الكِبَر، وأصابها الوهن، وصدقت فيها كلمة ابن خلدون رحمه الله (ت٨٠٨هـ) من أن المغلوب مولعٌ أبدًا بمتابعة الغالب، وما أفضى إليه ذلك من الجنوح إلى صوغ الفقه الإسلامي على نسق القانون الغربي؛ ذلك أنه في القرن التاسع عشر -حين جرت إصلاحات تشريعية وقانونية في البلاد الغربية- «وقع رجال الدولة العثمانية -وهم الذين رفعوا شعار التغريب في كل مجال- تحت تأثير النشاط التشريعي في الغرب، فرأَوْا ضرورة القيام بإصلاحات تحتذي النموذج الغربي في البناء العدلي والمجال التشريعي، دون أن يفكروا كثيرًا في أمر توافقها أو عدم توافقها مع البناء الاجتماعي، أو في تلبيتها للاحتياجات التشريعية»[1]. وقوَّي هذا المطلبَ في النفوس إلحاحُ الدول الغربية على (رجل أوربا المريض) في ضرورة إجراء تغييرات تشريعية وقانونية على الطريقة الغربية، كما وقع في مؤتمر باريس سنة ١٨٥٦م، حيث طالب المؤتمرون علي باشا بإعادة تنظيم المحاكم على النظام الغربي، وكذلك ألحت الدول الغربية في ضرورة وضع تنظيمات خاصة تتعلق بغير المسلمين، وسعى الفرنسيون سعيًا حثيثًا

---

(١) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ٥١١-٥١٢.

ليحملوا العثمانيين -في إبَّان إعداد «مجلة الأحكام العدلية»- على الأخذ بالقانون المدني الفرنسي، المسمى بقانون نابليون (Code Napoléon)، وحاول الإنجليز أيضًا فرض تنظيمات قانونية على وفق النموذج الغربي(١).

وتُعد «مجلة الأحكام العدلية» أهم قانون جرى إعداده في ذلك العهد، وهي في الأحكام المدنية، وتتضمن ستة عشر كتابًا سوى المقدمة، بدأت بكتاب البيوع، وفيها ١٨٥١ مادة، وقد استغرق إعدادها ثمانية أعوام (١٨٦٩: ١٨٧٦م)، وجرت في مضمونها على وفق الشريعة الإسلامية، وفي شكلها على نسق القوانين الغربية، «فهي النموذج الأول لعملية تقنين رسمي في التشريعات الإسلامية، والعمل الريادي في ذلك، سواء في الدولة العثمانية أو في الدول الإسلامية الأخرى، ومن ثم فهي تحتل مكانة خاصة، ليس في تاريخ القانون العثماني وحده، بل في تاريخ الحقوق الإسلامية كافة»(٢).

على أن هذا الجانب الشكلي -المنظورَ فيه إلى الغرب- ليس بالهين الذي لا يؤبه له، فقد دلت تجارب التاريخ على أن اجتثاث الجذور يبدأ بنزع القشور، أو ما يُتوهم أنه من القشور(٣). وقد أسلفنا الإشارة إلى «عبقرية» التأليف الفقهي عند المسلمين، وإلى فطانة الفقهاء في الرد إلى الله في المبدأ والختام، وهو ما يصل الدنيا بالآخرة، ويصبغ المسلم بصبغة العبادة في الحركات والسكنات، فلما أُفردت المعاملات في «مجلة الأحكام» بالذكر دون العبادات، وأُلبست في شكلها لباس القانون في نسخته الغربية، اختل الميزان واضطرب النظام، ثم لم نزل نبتعد عن روح الفقه الإسلامي ونقترب من التشريعات الحديثة حتى سُقط في أيدينا، وانتهى بنا الحال إلى أن تحكمنا قوانين مستولدةٌ من تشريعات وضعت لغيرنا، وأظهرُ الفروق بينها وبين التشريع الإسلامي أن الدين والأخلاق أصول فيه، غُثاءٌ فيها، وقد علمتَ الأولى، وإليك بيانَ الأخرى في إيجاز:

---

(١) انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ومراجعه، ص٥١٢.

(٢) السابق، ص٥١٨.

(٣) من أمثلة ذلك أن كمال أتاتورك وماو تسي تونغ (Mao Tse-tung) لما أرادا أن يَبُتّا كل صلة بالماضي، وأن ينشئا جيلا جديدًا من الترك والصينيين بدآ بتغيير عادات الناس في لباسهم.

القانون والأخلاق في الغرب[1]

قد اتفق واضعو التشريعات الحديثة على التميز بين القانون والدين والأخلاق، فليس بلازم في كل مجرَّم قانونًا أن يكون كذلك في شرائع السماء، وليس بلازم أن يحظر القانون كلَّ ما تنكره الفضيلة. فاستغلال حاجة غيرك -مثلا- في زيادة مالِك منكرٌ يعافه الصالحون، لكن القانون يجيزه في صورة الربا، ما لم يكن فاحشًا. والزنا محرم في شرائع الأتقياء وفي نفوس الفضلاء، لكن القانون يقصر أمر الحرمة فيه على ما كان خيانةً زوجية (adultery)، فلا يتمحض التجريم لعين الفعل، ولكنه مشروط بمكانه أو بحال الفاعل. والقانون وليد الاجتماع، وغايتُه حفظ أركان المجتمع على النحو الذي يرجوه واضعوه، ولا منافسَ له في ذلك إلا الدينُ والأخلاقُ؛ إذ هما قانون السماء، وقد رأى أصحاب الحضارة الحديثة أن تغيير الدين ابتداءً عسير، فعمَدوا إلى الأخلاق، فسعوْا في تبديلها، ولم يزالوا بها حتى أحالوها عن وجهها النضير، فأصبحت تتغير «كما تتغير السحب تسوقها الرياح»[2]. ولم يكن من سبيل إلى ذلك إلا بتغيير المجتمعات جِذريًّا بهدم بنيتها الجوهرية، وهي الأسرة، فبدؤوا -في إبَّان انتقال الاقتصاد من الزراعة إلى الصناعة- بإغراء المرأة بالعمل، فخرجت وسعت ولبت نداء «الحضارة الحديثة»، ولم ترض بمقام الزوجة التي تعين زوجها في الحقل، بل أصبحت المرأة التي تشارك رفيقها في المصنع، فاهترأ ثوبُ الحياء مع الأيام، وشالت كفة العفة، وألِفتِ النفوسُ السيرَ على خطى الشيطان، واستعذبت سكرة الهوى، وخف الرجال والنساء جميعًا إلى تحصيل متعة الزواج دون زواج، فانحلت الأسرة، وذهبت بذهابها روابط الاجتماع إلا ما كان مبناه على المصلحة المحضة، وها هنا هب القانون صائحا: أنا بحفظها كفيل! وثار العقل فملك على الناس أقطار نفوسهم، وأغراهم بالمزيد، ولما أثمر تقدمًا في باب «العلم الصناعي» غيرَ مسبوق تردى ببردة الآلهة، وحشر فنادى، فقال: أنا ربكم الأعلى! فخروا له سجدًا، ثم جعلوا يرمون بسهامه، وكان «الدين» رميَّة هذا السهام!

---

(١) أفدنا في الحديث عن الأخلاق والدين في الغرب من كتاب «مباهج الفلسفة» لول ديورانت، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، ٢٠١٥م).

(٢) السابق، ١/ ١١٧.

في هذه البيئة المضطربة نشأت القوانين الحديثة، ولما ثبتت في أوربا عروقها، التفت المارد الأوربي إلى الشرق الإسلامي، قائلا: الآن فرغتُ لك!

القانون والدين في الغرب

ولما نفض الغربيون أيديهم من الأخلاق التفتوا إلى الدين يطلبون تقويض أركانه. يقول ول ديورانت في تأريخه الفذ لمسيرة المجتمع الغربي:

«حين اكتشف الشبان والفتيات -وقد أكسبهم المال جرأةً- أن الدين يُشهِّر بملاذهم، التمسوا في العلم ألف سبب للتشهير بالدين. وأدى التزمت في حجب الحياة الجنسية والزهد فيها إلى رد فعل في الأدب وعلم النفس صوَّر الجنس مرادفًا للحياة. وكان علماء اللاهوت قديمًا يتجادلون في مسألة لمس يد الفتاة أيكون ذنبا، أما الآن فلنا أن ندهش ونقول: أليس من الإجرام أن نرى مثل تلك اليد ولا نقبلها؟! لقد فقد الناس الإيمان، وأخذوا يتجهون نحو الفرار من الحذر القديم إلى التجربة الطائشة. إنها عقوبة جماعية تدفع الأخلاقُ اليوم ثمنها؛ لأنها ارتبطت بالعقائد الغيبية. فقد بُني القانون الأخلاقي على الخوف -الخوف من العقاب في الحياة الدنيا، ومن النار في الآخرة- ولكن المعرفة عدو الخوف، وهي آخذة في النمو، فلا يمكن أن يعيش القانون القديم إلى جانب التعليم الجديد»(1).

أجل لا يمكن «أن يعيش القانون القديم إلى جانب التعليم الجديد»، والفقه الإسلامي في عرف التاريخ وحساب الأيام «قانون قديم»، فهو حقيق بالأفول، إلا أن يتخذ سمتًا جديدًا يناسب «التعليم الجديد»، وقد حيك له ثوب التقنين، فاختل نسق التأليف الفقهي، وانقطع السِّمط، فانتثرت لآلئ العقد، ونُزعت أبواب «العبادات» من الفقه «المقنن»، فأصبح مقصورًا علىٰ ما يكون بين الناس من معاملات وخصومات، فبدرت بادرة فصل الدنيا عن الآخرة، وأصبح الفقه في ثياب القانون «غريبَ الوجه واليد واللسان».

ثم أراد بعض المحدَثين من الدارسين أن يبلغ من الشوط منتهاه، فكتب يقول: «لا نزاع في أن الفرق بين «القانوني» و«الديني» لم يزل ماثلا بدقةٍ أمام أعين الفقهاء

---

(1) ول ديورانت، مباهج الفلسفة ١/ ١٣٤-١٣٥.

المسلمين. فوَصْفُ «إسلامي» لا يُضفي على النظام القانوني أي صفة دينية، وإنما هو في أساسه نمط من القانون الوضعي طبقته البلادُ التي شَهِدت ازدهارَ الحضارة الإسلامية»[1]، فنزع عن وصف «الإسلامي» كل معنى ديني، وكساه معنى تاريخيًّا جغرافيًّا.

ولم يزل الناس في العالم الإسلامي يتحدثون عن «تقنين» الشريعة، ويستدنون صورة الفقه من صورة القانون، حتى غدا الفقه تابعًا والقانون متبوعًا، فكلما استحدثت الشرائع الوضعية أمرًا، طلب الناس نظيره في الفقه الإسلامي، ولم نزل كذلك حتى أصابنا ما أطلقتُ عليه -ولعلي مسبوق- «علمنة الشريعة»، وخلاصة أمرها أن تنظر في الفقه «المقنن»، فلا يمر ببالك أنه شرح لنص مقدس، وأن غايته الأولى رضا الله ﷻ، وأنه ينبغي أن يكون عليك في العمل رقيب من نفسٍ تقية وقلبٍ معلق بأسباب القبول، بل لقد لاحظت أن بعض الممعنين في هذا الفقه «المقنن» لا يذكرون الله فيما يكتبون إلا قليلا، والله المستعان وإليه المشتكى.

وهذا آخر القول، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الدكتور أسامة شفيع السيد

مدينة المبعوثين

الأربعاء ٦ من ربيع الآخر ١٤٣٨هـ،

الموافق ٤ من يناير ٢٠١٧م

---

(١) شفيق شحاته، *La théorie de l'abus des droits chez les jurisconsultes musulmans*، بحث نشره في المجلة الدولية للقانون المقارن سنة ١٩٥٢، العدد الثاني (إبريل - يونيو)، المجلد الرابع. وقد ترجمت هذا البحث إلى العربية، غير أنه لم ينشر بعد.

شكر وعرفان

كان هذا الكتابُ أول أمره أطروحةً علميةً بجامعة نيويورك، منذ عَقْدٍ من الزمان تقريبًا. وأود أن أوجِّه الشكر إلىٰ لجنة المناقشة. إن المقاربة النقدية المبدعة التي قدَّمها تامر الليثي للمصادر التاريخية والوثائق القانونية أنارت لي السبيلَ. وسعة الآفاق الفكرية لتسفي بن دور بينت (Zvi Ben-Dor Benite) أخذت هذا الكتابَ إلىٰ نواحٍ غير متوقعة، وكان لإصرارها علىٰ أن تتسم مقاربةُ التساؤلات التاريخية التي تضمنها بالشمول أنْ أضحىٰ التحول إبان حقبة ما بعد المغول جزءًا منه. وكذلك فإن سعة اطلاع إيفرت روزون (Everett Rowson) وسخاءه كانا أمرًا حيويًّا لا غنىٰ عنه؛ فقد كان خيرَ دليل يمكن للمرء أن يستعين به في فهم تعقيدات الفكر الإسلامي وألوان الخطاب الفقهي. وإنني أشكره أيضًا لمساعدته لي فيما كنتُ أحتاج إليه من ترجمة. وقد علَّق باكي تزكان (Baki Tezcan) علىٰ عدة مسودات من هذه الأطروحة، كما قدَّم نصائح مفيدة أثناء إعدادها. وأخيرًا، فإنني ممتنٌّ لـ: ليسلي بيرس (Leslie Peirce) مشرفتي الأساسية؛ فبفضلها كان هذا الكتاب إمبراطوريًّا في مداه. لقد كانت قارئةً ومحرِّرةً يقظةً: فأسلوبها الرائق وسردها الأنيق نموذجٌ ممتاز جديرٌ بأن يُحتذىٰ. وكان تشجيعها وثقتها في هذا الكتاب وصاحبه أمرًا جوهريًّا.

لقد كتبتُ المسوَّدة الأولىٰ من هذا الكتاب أثناء فترتين قصيرتين لزمالة ما بعد الدكتوراه: في معهد ماكس بلانك لتاريخ العلوم في برلين (Max Planck Institute for the History of Science)، وفي برنامج الدراسات القانونية الإسلامية بمدرسة هارفرد للقانون (Harvard Law School). ففي برلين تكرَّم أنتوني جرافتون (Anthony Grafton) وجلين موست (Glenn Most) وفريق البحث في الممارسات النَّصِّية فيما قبل الحداثة = بالتعليق علىٰ الفصل الرابع من هذا الكتاب. وفي هارفارد، دعاني شهاب أحمد إلىٰ مناقشة أطروحتي في حلقته البحثية في HLS، كما دعاني إلىٰ عرض هذا الكتاب علىٰ مطبعة جامعة كمبردج، وأسهمت حواراتُنَا الطويلة في بلورته بطرق

كثيرة. وفي هارفارد أيضًا، أفدتُ كثيرًا من حواراتي مع بابر جوهنسن (Baber Johansen)، ومايك فورهوف (Maaike Voorhoeve)، ونير شافير (Nir Shafir)، وزينب أوغوز (Zeynep Oguz)، وأنفير رستم (nver Rüstem)، وهمت تاسكمور (Himmet Taskmür)، وأفيجيل نوي (Avigail Noy)، وأندرو هاليداي (Andrew Halladay)، ونويت باناي (Noit Banai). لقد كانت إقامتي في بوسطن/كامبردج بفضل وجودهم شيئًا ممتعًا ومحفِّزًا على العمل.

وأما جوناثان براون (Jonathan Brown) فقد أدرك أن هذا الكتابَ كان عن المذهب قبل أن أفطن أنا إلىٰ ذلك. وقد غيَّرت الدعوةُ التي وجَّهها إليَّ لكتابة مدخل عن المذهب في موسوعة أكسفورد للفقه الإسلامي ورؤاه التحريرية إطارَ هذا الكتاب تغييرًا تامًّا، وكان لتشجيع برنكلي ميسيك (Brinkley Messick) وتعليقاته الملهِمة أثرٌ كبيرٌ في تنقيحه. وأود أن أشكر أيضًا سليم كورو (Selim Kuru)، وويلر ثاكستون (Wheeler Thackston)، وإيهود توليدانو (Ehud Toledano)، وإيمي سنجر (Amy Singer)، ومايكل جلسنان (Michael Gilsenan)، وروبرت ماكتشيزني (Robert McChesney)، وجين بربانك (Jane Burbank)، وجيمس بالدوين (James Baldwin)، وبروس جرانت (Bruce Grant)، وسيبل إيرول (Sibel Erol)، ومحمد مهدي خورامي (Mohammad Mehdi Khorrami).

وقد دعَّمت عدةُ مؤسسات هذه الدراسة؛ حيث أعانتني علىٰ استكمالها زمالةُ (MacCracken)، ومنحة (Dean's Dissertation Award)، في جامعة نيويورك (NYU). وكذلك فقد تلقيتُ دعمًا من معهد ماكس بلانك (The Max Planck Institute)، ومدرسة هارفارد للقانون (Harvard Law School)، إبان إقامتي في برلين وكامبردج، وماساشوتس، علىٰ الترتيب.

وقد أجريتُ البحثَ في هذا الكتاب بعددٍ من المكتبات. إنني أشكر العاملين بالمكتبة السليمانية (إستانبول)؛ لحسن ضيافتهم ومساعدتهم. كما أسوق الشكر إلىٰ العاملين بمكتبة بايزيد، والمكتبة الوطنية للمخطوطات (Milli Yazmalar Kütüphanesi)، ومركز الدراسات الإسلامية (ISAM)، ومكتبة الدولة ببرلين (the Staatsbibliothek zu Berlin)، والمكتبة الخالدية بالقدس، ومكتبة جامعة حيفا، وقسمىٰ المخطوطات والكتب النادرة بمكتبة فايرستون (برنستون)، ومكتبة

نيويورك العامة، ومكتبة باتلر (Butler) بجامعة كولومبيا. وأوجّه شكرًا خاصًا إلىٰ بيتر ماجيرسكي (Peter Magierski)، بقسم الدراسات الإسلامية والشرق الأوسط بمكتبة بوبست (Bobst)، في جامعة نيويورك، سابقًا، وزميلي الحالي.

وتستند خاتمةُ هذا الكتاب إلىٰ مقالٍ كنتُ قد نشرتُهُ في مجلة دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ (*Comparative Studies in Society and History*). وأشكر أندرو شرايوك (Andrew Shryock)، وديفيد أكين (David Akin)، والمراجعين الأربعة المجهولين لتعليقاتهم ومقترحاتهم.

كما أشكر وليم هامل (William Hammell)، وكيت جافينو (Kate Gavino)، وشاري تشابل (Shari Chappell)، العاملين بمطبعة جامعة كمبردج، ومراجعي مخطوطة الكتاب؛ لتعليقاتهم ومقترحاتهم النافعة. كما أشكر أيضًا المحررة، أليسون براون (Allison Brown)؛ لقراءتها الواعية لمخطوطة الكتاب، واقتراحاتها الثمينة.

لقد سمع كثيرٌ من الأصدقاء عن هذا الكتاب أكثر مما يعنيهم شأنه. إنني ممتن لصداقتهم وصبرهم وما أجروه معي من حوارات مطولة، وأخص بالشكر منهم: عمر شتا (Omar Cheta)، وحسن قراطاس (Hasan Karatas)، وتونا أرتن (Tuna Artun)، وندا ممتاز (Nada Moumtaz)، وريبكا وجينز (Rebecca Wiggins)، وإيليت زوران روزن (Ayelet Zoran-Rosen)، وديل كوريا (Dale Correa)، وسامي أيوب (Samy Ayoub)، وإيلان دينر (Ilan Diner)، وشوكي إكير (Shuki Ecker)، وروني ونستن (Roni Weinstein)، ونيرة ريس (Nira Reis)، وأوري كلاينر (Ori Kleiner)، وجيرالد هيفيرلي (Gerald Heverly)، وليوبا جرينبرج (Lyuba Grinberg)، وياسين تواتي (Yassine Touati). وأشعر بامتنان خاص لصداقة سلمىٰ زيسيفيتش (Selma Zecevic) ونصائحها، وما كنت أستطيع أن أكتب هذا الكتابَ بدون عملها وأفكارها عن النهاية الأخرىٰ للإمبراطورية (*the other end of the empire*). وأخيرًا، فإن يجال نزري (Yigal Nizri)، الصديق المدهش والرفيق الفكري، حاضرٌ في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب.

وأخيرًا وليس آخرًا، أشكر والديّ اللذين سانداني في مسيرتي الأكاديمية؛ فما كان لهذا الكتاب أن يُكتب بدونكما. إنني أُهدي هذا الكتاب، مع عظيم حبي، لأختي آدي (Adi).

مُقَدِّمَة

تبلغ الفروقُ الدقيقة بين الجماعات أهميةً لا تخلو من غلوٍّ في رأي مَنْ نظر إليها بمعزل عن الزمان والمكان الخاص، غير أنها تعكس نوعًا من المعرفة لدىٰ أفرادها، حتىٰ إن التنازع بينهم لا يكون في الدلالات الرمزية فحسب، وإنما في بنية الحكم أيضًا.

لوران بينتون[١] *(Law and Colonial Cultures)*

عقب جلاء الجيش الصفوي عن بغداد سنة **١٥٣٥**م، زحفت القواتُ العثمانية نحوها بقيادة السلطان سليمان (الذي حكم من **١٥٢٠** إلىٰ **١٥٦٦**م). لقد كان الافتتان العثماني بهذه الإنجازات العسكرية له ما يسوِّغه: ففي مدة عشرين عامًا كانت المدنُ الكبرىٰ للجانب الشرقي من العالم الذي اتخذ العربيةَ لسانًا، وكذلك معظمُ مراكزه التعليمية المهمة، قد خضعت للحُكْم العثماني. وكانت بغداد تعد مَغْنمًا جليلًا للسلطنة العثمانية لسبب آخر، وهو أن بها قبرَ مؤسِّس المذهب الحنفي، أبي حنيفة (ت**٧٦٧**م). ولم يغب عن مؤرخي القرنين السادس عشر والسابع عشر إدراكُ القيمة الرمزية للاستيلاء علىٰ قبر الإمام الأعظم، حتىٰ فصَّل بعضُهم القولَ في زيارة السلطان نفسه لهذه المقبرة عقيب النصر، إذ أمر بتطهيرها بعد أن دنَّسها -كما يعتقد العثمانيون السُّنة- الصفويةُ المبتدعة[٢].

---

(1) Lauren Benton, Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History 1400-1900 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 2.

(٢) نصوح السلاحي (مطرقجي)، بيان منازل سفر عراقين سلطان سليمان خان، "Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976)، 61a-46b. جلال زاده مصطفىٰ (Koca Nisanci)، طبقات الممالك ودرجات المسالك (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1981)، 258b-259a، أيوبي، مناقب السلطان سليمان، (رسالة باديشاه نامه)، (Ankara: Kültür Bakanligi, 1991)، ٨٨. إبراهيم بيشفي، تاريخ بيشفي، (Istanbul: Matbaa-I Amire, 1865- 1867)، ١/١٨٤-١٨٥. القرماني (أحمد جلبي بن سنان)، تاريخ سلاطين آل عثمان، (دمشق: دار البصائر، ١٩٨٥م)، ص ٤٥.

لقد كانت هذه الإعادةُ الرمزية لبناء مقبرة أبي حنيفة هي الثالثة في أقلّ من قرن. وقيل: إن محمدًا الفاتح اكتشف -أثناء حصار القسطنطينية- قبرَ أبي أيوب الأنصاري، أحد أصحاب النبي محمد ﷺ، الذي وافته المنية حين كان يحاول فتح القسطنطينية في القرن السابع[1]. وبعد ذلك، في سنة ١٥١٦م، كان استيلاء العثمانيين على قبر الشيخ الصوفي الشهير الذي لم يزل يثير الجدل، محيي الدين ابن عربي، حدثًا جَلَلًا، وأصدر السلطانُ سليم الأول، فاتح الشام ومصر، أوامرَهُ بترميم القبر، وبناء ضريح[2].

إن إعادة بناء هذه المقابر المهمة بهذه الحفاوة يثير الاهتمامَ بوصفه حدثًا واقعًا وتاريخيًا يُروىٰ؛ وليس ذلك لأنه كان عن أمر بعض رجالات الأسرة العثمانية الحاكمة فحسب، ولكن لأن كلَّ واحد من الثلاثة أصحاب هذه القبور المكتشفة والتي أعيد بناؤها يمثِّل ركنًا فيما درج بعضُ الباحثين المحدثين علىٰ تسميته بـ «**الإسلام**

= Gülru Necipoglu, The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 60-64: Zeynep Yürekli. Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektashi Shrines in the Classical Age (Farnham, Surrey, UK: Ashgate, 2012), 17-18.

وقد ورد ذِكْرُ الاستيلاء علىٰ القبر وإعادة بنائه في أدبيات ووثائق أخرىٰ. انظر علىٰ سبيل المثال: وقفيات خاصكي خُرم سلطان علىٰ الحرمين الشريفين مكة المكرمة والمدينة المنورة، (الكرك: مؤسسة رام للتكنولوجيا والكمبيوتر، ٢٠٠٧م)، ٣٩. وبالإضافة إلىٰ قبر أبي حنيفة، أصبح الحكام العثمانيون الجُدُد هم الأوصياء علىٰ أضرحة أخرىٰ كثيرة علىٰ قدر عظيم من الأهمية، في نظر السُّنَّة والشيعة جميعًا.

(1) Cigdem Kafescioglu, Constatntinopolis/Istanbul:Cultural Encounter, Imperial Vision and the Construction of the Ottoman Capital (University Park: Pennsylvania State University Press, 2009), 45-51.

(2) Cigdem Kafescioglu, ""In the Image of Rum": Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus," Muqarnas 16 (1999): 70-96.

وكذلك فقد أمر السلطان سليم الأول بإعداد رسالة جدلية للدفاع عن تعاليم ابن عربي، التي كانت هي قطب الجدال الذي دارت رحاه بين الفقهاء والعلماء في كافة أرجاء الدولة.

Seyh Mekkî Efendi and Ahmed Neylî Efendi, Yavuz Sultan Selim'in Emriyle Hazirlanan Ibn Arabi Müdafaasi (Istanbul: Gelenek, 2004).

العثماني»[1]؛ فأمَّا أبو أيوب الأنصاري فهو أُسوةُ الحكام العثمانيين في جهادهم الشامل للكفار، وأمَّا ابن عربي فهو أحد أشهر المشايخ الذين عظَّمهم الصوفيةُ في العصر العثماني. وأما أبو حنيفة فهو صاحب المذهب الذي اتبعه العثمانيون، وارتضوه مذهبًا رسميًّا لبلادهم. وبعبارة أخرىٰ نقول: إن اكتشاف قبورهم وإعادة عمارتها إنما كان لهذه الخصوصية. وقد رأيتُ -بناءً علىٰ ذلك- أن أقصر دراستي علىٰ ثالث هذه الأركان: مذهب الفقه الحنفي العثماني.

وفي الحق أن استيلاءَ السلطان سليمان علىٰ قبر أبي حنيفة وإعادةَ بنائه يجسدان تطوراتٍ أوسع تسبق غزوَ بغداد؛ فمنذ أوائل القرن الخامس عشر (وربما قبل ذلك)، والأسرةُ العثمانية تنشئُ تدريجيًّا فرعًا متميزًا داخل المذهب الحنفي، أحد المذاهب الفقهية الأربعة في الإسلام السُّني. وقد اقترن إنشاءُ هذا الفرع -الذي انفردت به الأسرة الحاكمة- بتطور آخر علىٰ قدر كبير من الأهمية، ألا وهو: ظهور هيئة هرمية علمية سُلطانية *(an imperial learned hierarchy)*. وعلىٰ الرغم من أن المظاهر المؤسسية لتطور هذه الهيئة قد دُرِست درسًا وافيًا، فإن الأبعاد المذهبية لهذا التطوير لم تنل إلا قليلًا من الاهتمام[2]. ومع أن تبني العثمانيين للمذهب الحنفي يوشك أن

---

(١) انظر، مثلًا، دراسة تيجانا كرستيك (Tijana Krstic) الأخيرة:

Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011).

(2) Richard C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy (London: Ithaca Press, 1986): Abdurrahman Atcil, "The Formation of the Ottoman Learned Class and Legal Scholarship (1300-1600)" (PhD diss., University of Chicago, 2010).

وفيما يخص الجوانب المذهبية لذلك التطوير انظر:

Colin Imber, Ebu's- Su'ud: The Islamic Legal Tradition (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997): Rudolph Peters, "What Does It Mean to Be an Official Madhhab? Hanafism and the Ottoman Empire," in The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress, ed. Peri Baerman, Rudolph Peters, and Frank E. Vogel (Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, distributed by Harvard University Press, 2005), 58-147: Snejana Buzov, "The Lawgiver and His

يكون حقيقةً علميةً بدهيةً بين دارسي المجتمعات الإسلامية، فإن الآثار الناجمة عنه -بوصفه حدثًا بِكْرًا في تاريخ التشريع الإسلامي- لم تستوفِ بعدُ حظَّها من الدرس.

ومن الدراسات القليلةِ في هذا الصدد مقالةُ رودلف بيترز (Rudolph Peters) التي لم تزل مثيرةً للتأمل علىٰ وجازتها، وفيها أثار السؤالَ الذي يوجِّه بحثي: «**ما الذي يعنيه كونُ المذهب رسميًّا؟**»[1]. يشير بيترز، في هذا المقال، إلىٰ الدور الفعَّال الذي نهضت به الدولةُ العثمانية في ظهور المذهب الحنفي بوصفه المذهبَ الرسمي المهيمن علىٰ الأقاليم التابعة لها، وإلىٰ تدخُّلِها في تنظيم آراء هذا المذهب. وتواصلُ هذه الدراسةُ -متابعةً لبعض رؤىٰ بيترز المتصلة بالدور المحوري الذي قامت به الأسرةُ العثمانية في ظهور المذهب الرسمي- تحقيقَ هذه المسألة عن طريق مزيد من النظر إلىٰ كثيرٍ من المواقع وأنماط الخطاب، والممارسات، التي شكلت المذهبَ الحنفي العثماني فيما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر.

ولعل ظهور مذهب فقهي عثماني رسمي قد يُنظر إليه بوصفه فصلًا جديدًا في تاريخ «**الاختيار**» في الفقه الإسلامي (canonization of Islamic law)[أ]. وقد شهدت السنواتُ الأخيرة ظهورَ عددٍ من الدراسات التي توفرت علىٰ النظر في تاريخ التشريع الإسلامي، وخاصة في قرونه الأولىٰ ، من خلال هذا المنظور[2]. علىٰ أن اتخاذ «**المختار الفقهي**» إنْ يَكُن أمرًا جوهريًّا في ظهور أي تقليد أو تشريع أو نحو ذلك، فإنه قد يتخذ أشكالًا متباينة. ويركِّز كتابُ «**النشأة الثانية للفقه الإسلامي**» علىٰ الملامح الخاصة بالممارسات التي اتبعتها الأسرةُ العثمانية وهيئتُها العلمية في تحديد هذا

Lawmakers: The Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture" (PhD diss., University of Chicago, (2005: Haim Gerber, State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective (Albany: State University of New York, 1994).

(1) Peters, "What Does It Mean to Be an Official Madhhab?"

(أ) لبيان مذهبنا في ترجمة هذا المصطلح وما يدور في فلكه، نلتمسُ من القارئ مراجعةَ ما ورد بشأنه في مقدمة الترجمة (المترجم).

(2) Brannon M. Wheeler, Applying the Canon in Islam: The Institutionalization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship (Albany: State University of New York Press, 1996): Ahmed El Shamsy, The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

«**المختار**»؛ ابتغاء بلورة مذهب عثماني، مع مقارنتها بالمنهجيات التي التزمتها مدوناتٌ أخرىٰ وتصوراتٌ تشريعية مغايرة قُدّر لها أن تسود في قرونٍ سابقة، وفي دوائر علمية مختلفة في أنحاء الدولة العثمانية.

وقد راوحتُ -في استقصائي تاريخَ المذهب الرسمي العثماني- بين المستويين السُّلطاني والإقليمي. فأما علىٰ المستوىٰ الإقليمي، فتتناول هذه الدراسةُ المواجهةَ بين أتباع الفروع والموروثات المختلفة داخل المذهب الحنفي في ولاية دمشق العثمانية خاصة (بلاد الشام، أو سوريا الكبرىٰ)، التي تشمل تقريبًا في العصر الحديث: جنوب سوريا ووسطها، ولبنان، وفلسطين/إسرائيل، وأجزاء من الأردن)، وذلك رغم أن كثيرًا مما سيرد في الفصول القادمة يمكن حَمْلُه أيضًا علىٰ الأقاليم العربية الأخرىٰ. وأما علىٰ المستوىٰ السُّلطاني، فتروم الدراسةُ لفتَ النظر إلىٰ الكيفية التي أثمر بها غزوُ الأراضي العربية وما تلاه من دمجها في بنية السلطنة العثمانية صياغةً أكثر وضوحًا لحدود الهيئة العلمية، ولحدود الفرع الذي كان من المتوقع أن يتبعه، في الجملة، الحكام العثمانيون داخل المذهب الحنفي.

لقد آثرتُ اختيار ولاية دمشق لأسباب ثلاثة: **أولها**: أن دمج الولايات العربية التي فُتحت علىٰ مدار القرن السادس عشر في بنية الدولة العثمانية اتخذ أشكالًا متباينة[1]،

---

(1) Haghnar Zeitlian Watenpaugh, The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in the 16th and 17th Centuries (Leiden: Brill, 2004): Doris Behrens- Abouseif, Egypt"s Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf, and Architecture in Cairo, 16th and 17th Centuries)Leiden: Brill, 1994).

وكان هذا هو الحال في القرون المتأخرة، حيث دُمجت الولايات العربية علىٰ نحو مختلف في الدولة العثمانية، بقطع النظر عن بعض أوجه الشبه المهمة. انظر علىٰ سبيل المثال:

Amy Singer, Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem (Cambridge: Cambridge University Press, 1994): Jane Hathaway, The Politics of Household in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdaglis (Cambridge: Cambridge University Press, 1997): Dina Rizk Khoury, State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834 (Cambridge: Cambridge University Press, (1997: Charles L. Wilkins, Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo 1700-1640 (Leiden: Brill, 2010).

إضافةً إلىٰ أن المصادر الخاصة بالفترة الممتدة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر تميَّز -في غالب أمرها- بين الولايات المختلفة التي كوَّنت «**الأراضي العربية**» للدولة. ويتعيَّن علينا، تبعًا لذلك، أن نولي اهتمامًا للخصائص المائزة لكل إقليم. **وثانيها**: أنه لما كان الشاغلُ الرئيس لهذه الدراسة هو تنظيم الإدارة التشريعية العثمانية، كان من المناسب رعايةُ الوضع الإقليمي. **وثالثها**: ما نشأ أحيانًا بين الفقهاء الحنفية في الولايات العثمانية من خلافات مذهبية، علىٰ نحو ما أثبت كينيث كانو (Kenneth Cuno)[١].

وتسعىٰ هذه الدراسةُ إلىٰ تقويض ذلك الجمود الذي ينطوي عليه التركيزُ علىٰ الإدارة السلطانية. وتبعًا لذلك، فإن مصطلح «**ولاية دمشق العثمانية**» -ومصطلح الأراضي العربية علىٰ الجملة- يُستخدم لتعيين حدود إقليم تلاقىٰ فيه الناسُ، وتبادلوا الأفكارَ والموروثات جميعًا. ومن المؤكد أن بعض التقاليد والممارسات كانت راسخةَ الجذور في هذه المناطق، كما لاحظ كثيرٌ من الفقهاء والمؤرخين لتلك الحقبة الممتدة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر. وكذلك فإن تلك المقاربةَ تتيح لنا إبرازَ الروابط ونقاط الاتصال المتعدِّدة بين الأجزاء المتفرقة للدولة العثمانية، وما سواها من أقاليم العالم الإسلامي وأنحائه المختلفة. ولقد يجب علينا أن نوضِّح أن بعض فقهاء الشام كانوا يتلقون أسئلةً من الأقاليم المجاورة، ومن الأراضي المركزية للدولة جميعًا. وكذلك، فقد سافر كثيرٌ من الفقهاء من مختلف المراكز العلمية في أنحاء الأراضي العربية وإليها (وهي تحديدًا: القاهرة، والمدن المقدسة في الحجاز) والعاصمة السلطانية. زدْ علىٰ ذلك أن انتشار الكتب والطلاب وصل أسبابَ فقهاء الشام بالأقاليم الأخرىٰ في كافة أنحاء الدولة وما وراءها.

ويبدأ الإطار الزمني للكتاب من النصف الثاني للقرن الخامس عشر ويمتد إلىٰ أواخر القرن الثامن عشر. ولعل هذا الزمنَ الطويل نسبيًّا يسمح لنا بتعقب الدمج التدريجي لبلاد الشام في بنية السلطنة العثمانية، ويهيِّئ دراسة تأثيره علىٰ التصورات المختلفة للمذهب الفقهي[٢]. وقد تتيح لنا دراسة تاريخ المذهب الرسمي إلىٰ أواخر

---

(1) Kenneth M. Cuno, "Was the Land of Ottoman Syria Miri or Milk? An Examination of Juridical Differences within the Hanafi School." Studia Islamica 81 (1995): 121-52.

(٢) تقترح درور زئيفي (Dror Ze"evi) النظر إلىٰ القرن السابع عشر بوصفه «**قرنًا عثمانيًّا**»؛ إذ تقول: «إن =

القرن الثامن عشر -فضلًا عما تقدم- فهمًا أفضل لتطورات القرن التاسع عشر التي درست درسًا مستفيضًا.

المذهب:

سيكون من المفيد - لكي نقدِّر جِدَّة ظهور المذهب الفقهي الرسمي، وهو التطور الرئيس الذي يهدف هذا الكتابُ إلىٰ وصفه - أن نستعرض - في إيجاز - مفهومَ المذهب السُّني وأن نبين ملامحه في حقبة ما قبل المغول، وهو ما لم يكن - كما سلفتُ - خافيًا في حقبة ما بعد المغول، بل إن ثمة فقهاء في بعض الدوائر تمسكوا بهذا النمط من التصور لطبيعة المذهب.

لقد كان المذهب في حقبة ما قبل المغول تنظيمًا اجتماعيًّا فضفاضًا، وكانت غايته الأساسية تنظيمَ التفسير التشريعي للوحي الإلهي، وتحديد مدىٰ أهلية مَنْ يقوم بذلك. وكلمة «**مذهب**» مشتقة من الجذر العربي ذ - هـ - ب (ويرتبط هذا الجذرُ عمومًا بالسَّيْر

= القرن الثاني للحكم العثماني، مشكلًا الإطار الزمني لهذه الدراسة، ربما كان أجلىٰ تعبير في هذه المنطقة عن الطريقة العثمانية - بوصفها مجموعة متمايزة من المعايير والأساليب التي تمثِّل حكم الإمبراطورية في كافة المناحي» Dror Ze'evi, An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s. (Albany: State University of New York Press, 1996), 4-5. وأما فيما يتعلق بمقاصد هذه الدراسة، فإن تحقيب زئيفي جامد وماهوي إلىٰ حدٍّ ما. ومقصودي، بدلًا من ذلك، لفتُ الانتباه إلىٰ الديناميكيات المعقدة التي وسمت دمج الأراضي العربية في بنية الدولة العثمانية، وهي عمليات مفتوحة النهايات، إلىٰ حد ما علىٰ الأقل، ولكنها بنفس القدر عثمانية. وأما الدراسات الأخرىٰ عن دمج الأقاليم العربية عمومًا وبلاد الشام خاصة في بنية الدولة، فتجنح إلىٰ التركيز علىٰ توطيد الحكم العثماني وتنظيمه في الأراضي المفتوحة حديثًا. ومن بينها:

Muhammad 'Adnan Bakhit, The Province of Damascus in the Sixteenth Century (Beirut: Librarie du Liban, 1982): Leslie Peirce, Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab (Berkeley: University of California Press, 2003): Astrid Meier, "Perceptions of a New Era? Historical Writing in Early Ottoman Damascus," Arabica 51, no. 4 (2004): 419-34: Timothy J. Fitzgerald, "Ottoman Methods of Conquest: Legal Imperialism and the City of Aleppo, 1570-1480" (PhD diss., Harvard University, 2009).

ورغم ذلك، وعلىٰ نحو ما تقصد هذه الدراسة إلىٰ بيانه، فإن دراسة العقود الأخيرة من القرن السادس عشر والقرن السابع عشر تبرز أبعادًا مهمة لذلك الدمج، لا تُلاحظ بسهولة في القرن السادس عشر.

أو اتباع طريق ما)، ويعني «طريقًا، سبيلًا، أو عادة فعلية أو سلوكية». ويُستخدم المصطلح إجمالًا للدلالة علىٰ رأي أو عقيدة في قضية معينة، وقد يشير أحيانًا إلىٰ رأي فقيهٍ إمامٍ في مسألة محددة، وربما يدُلُّ أيضًا -وهو الغالب- علىٰ منهج تفسيري عام[1].

وفي أواخر القرن التاسع وخلال القرن العاشر، بدا المذهبُ خطابًا فقهيًا، أو «**مختارًا فقهيًّا معتمدًا**» (canon)، التف حوله جماعةٌ من الفقهاء. وقد بُذِلت جهودٌ أكبر في تنظيم طائفةٍ من الآراء التي يجوز القولُ بها داخل كلِّ مذهب، وأهمُّ من ذلك أن هذه الجهود وُظِّفت في الحدِّ من سلطة متأخري فقهاء المذاهب في الاجتهاد، وفي استحداث مناهج تفسيرية أخرىٰ؛ بغية اشتقاق قواعد جديدة. ولا يعني ذلك أنهم لم يجتهدوا في حلِّ ما كانوا يواجهونه من نوازل، وإنما يعني -منطقيًّا- أنهم أكدوا التزامَهم بأصول مؤسِّسي المذاهب التي ينتمون إليها ومرجعياتهم الهادية. ولقد كان منوطًا بمتأخري فقهاء المذهب العملُ علىٰ استنباط قواعدَ جديدة تخريجًا علىٰ أصول إمام المذهب وأقواله الاجتهادية، والمبادئ التي أرساها تلاميذُه ومَنْ تلاهم من علماء المذهب. وفي الحق أنَّ الالتزامَ بهذه المبادئ التفسيرية والمذهبية هو الذي يجعل فقيهًا من الفقهاء تابعًا (أو مقلِّدًا) للمذهب[2].

وقد أنشأت مذاهبُ الفقه السُّني -منذ أواخر القرن العاشر وخلال القرن الحادي

(١) إن الأدبيات الخاصة بتشكُّل مذاهب الفقه ضخمة. ومن أهم الأعمال في هذا الموضوع:
Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th10-th Centuries CE (Leiden: Brill, 1997): Jonathan E. Brockopp, Early Maliki Law: Ibn ‘Abd al-Hakam and His Major Compendium of Jurisprudence (Leiden: Brill, 2000): Wael B. Hallaq, Authority, Continuity and Change in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2001): Nimrod Hurvitz, The Formation of Hanbalism: Piety into Power (London: Routeledge Curzon, 2002): Nurit Tsafrir, The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism (Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, distributed by Harvard University Press, 2004): El Shamsy, The Canonization of Islamic Law.

(2) Hallaq, Authority, chaps. 2 and 4: Mohammad Fadel, "The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar," Islamic Law and Society 3, no. (1996) 2: 193-233.

عشر، وفيما تلا ذلك من القرون علىٰ نحو أكبر- هيئةً هرمية من العلماء (a hierarchy of authorities)، كانت جزءًا من تطور المذهب بوصفه خطابًا فقهيًا جماعيًا، وتجلىٰ حضورها في مدونة نصية متنامية لطبقات الفقهاء المرتبين زمنيًا والمنتمين إلىٰ مذاهب فقهية مختلفة. وكانت سلطةُ متأخري فقهاء المذهب عمومًا، وفي جُلِّ طبقاتهم، في ممارسة اجتهاد مستقل= محدودةً، رغم أن كثيرين منهم مارسوا الاجتهاد عمليًا. وبدت المذاهبُ -بتأسيس هيئة العلماء- كأنها مدونةٌ من الأحكام والحُجج التي يتعيَّن علىٰ مقلِّدي هذه المذاهب دراستُها وحفظُها. وقد اعتمدت الطبقاتُ علىٰ أدب رَحْب من السِّيَر والتراجم (يُعرف بأدب الطبقات) واقترنت به، وكان غرضُهُ الأساسي أن يكون بمنزلة أعمال مرجعية لمقلِّدي المذاهب؛ من خلال توثيق طبقاتها (والشائع أن تبدأ بإمام المذهب)، وتحديد أئمتها من الفقهاء، ثم صياغة مدونة من الآراء المعتمدة في المذهب.

وتتباين الطبقاتُ -علىٰ نحو ما سنرىٰ في الفصلين الثاني والثالث- في بنيتها ونطاقها؛ فبعضها مستوعِبٌ، وبعضها مجمِلٌ للمبادئ العامة لا يزيد. وتبدأ بعض كتب الطبقات بالطبقة العُلْيا من المجتهدين. وربما يستخلص المجتهدُ المطلق قواعدَ جديدة، عندما يواجه حالات لم يكن لفقهاء المذهب عهدٌ بها، استنباطًا من نصوص الوحي [القرآن والسُّنة]. وتشمل تلك الطبقةُ العُليا مؤسسَ المذهب وأصحابه المقربين غالبًا. وأما الطبقات الأخرىٰ فتخص المقلدين الذين لم يستوفوا آلة الاجتهاد المستقل. ومهما يكن من شيء، فإن الطبقات تعكس مجالًا واسعًا ومعقَّدًا من النشاط الفقهي من حيث سلطة توظيف الاجتهاد، الذي لا يقتصر علىٰ ثنائية الاجتهاد والتقليد؛ إذ بين المجتهد المطلق والمقلِّد المحض فقهاءُ يُسمح لهم بصور محدودة من الاجتهاد (تعرف بالتخريج)، ما دامت متماشية مع المبادئ التفسيرية التي وضعها مؤسِّسُ المذهب وأتباعه المباشرون. وقد نهض الفقهاءُ في معظم الطبقات بهذا الشكل من النشاط التشريعي ممن تفقَّهوا بإمام المذهب وخلفائه المباشرين، بيد أنه يمكن العثور علىٰ فقهاء من هذه الطبقة -وإنْ بدرجة أقل- في قرون متأخرة. وأما متأخرو الفقهاء - الذين عاشوا في القرنين الرابع والخامس الهجريين (العاشر والحادي عشر الميلاديين) - فكانوا مشغولين باجتثاث الآراء والأدلة الأضعف

والأقل وثاقةً، وترجيح آراء أخرىٰ (وهو النشاط الذي اصْطُلح علىٰ تسميته بالترجيح، ويعني حرفيًا التفضيل). وقد استند الفقهاءُ في ذلك إلىٰ فهمهم وتفسيرهم أصولَ أسلافهم. وفي الحق أن جميع الفقهاء الذين اتبعوا مذهبًا من المذاهب، سوىٰ إمام المذهب، قد التزموا التقليدَ بدرجات متفاوتة؛ حيث اتبعوا الأصول الفقهية والتفسيرية القائمة. وكان أكثرُ متأخري الفقهاء يُنظَر إليهم بوصفهم محضَ مقلِّدين، علىٰ الرغم مما عُرِفوا به -في بعض الأحيان- من مزاولة أنماط من التخريج والترجيح[1].

ورغم اتفاق المذاهب الفقهية حول أصولٍ خِطابية وتفسيرية تشريعية محددة، فيما يسميه وائل حلاق المستوىٰ الأصغر للمذهب (microlevel of the school)، فقد كانت هناك آراء متعدِّدة. وأسست مذاهبُ الفقه السُّني، علىٰ مرّ القرون، تقاليدَ خِطَابية (discursive conventions) وممارسات مؤسسية أخرىٰ؛ لإرشاد أتباعها في ظل تعدد الآراء المختلفة للمذاهب، والتنبيه علىٰ ما يعد منها أقوىٰ دليلًا. وكان لهذه التقاليد دورٌ فعَّال في صياغة «**المختارات المعتمدة**» للمذاهب. وبينما حُفظ كثيرٌ من الآراء الضعيفة والمرجوحة في متون المذاهب وكتبها، فإن الآراء المعتمدة كانت بمنزلة أدوات تعليمية (بيداغوجية) توجِّه الأتباع إلىٰ استنباط قواعد جديدة مستندين إلىٰ المبادئ التفسيرية التي وضعها أسلافهُم الذين كانوا أهلًا للاجتهاد[2].

وإنه لحريٌّ أن نؤكد -وفاءً بمقصودنا- أن تطور مذاهب الفقه وتنظيم مضمونها لم يكن مشروعًا ترعاه الدولةُ مذهبيًا، وإن كان ذلك لا ينفي إسهام الدول والسلاطين في نشر المذاهب بالدعم الواسع لفقهاء بأعيانهم، وتوظيفهم، وإحاطتهم بصور من الرعاية، ولا ينفي أيضًا صبغهم عمليًا أحكام المذهب؛ ففي أوائل القرن السابع والقرن الثامن الميلاديين دعم الأمويون (٦٦١- ٧٥٠م)، والعباسيون (٧٥٠-

(1) Hallaq, Authority, chaps. 1 and 2.

(٢) عن حفظ الآراء الضعيفة والمرجوحة، انظر:

Hallaq, Authority, 65-121: Eyyup Said Kaya, "Continuity and Change in Islamic Law: The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafi Scholarship of the Tenth Century," in Baerman, Peters, and Vogel, Islamic School of Law, 26-40.

وعن الاستخدام التعليمي (البيداغوجي) للآراء المعتمدة، انظر:

Wheeler, Applying the Canon in Islam.

١٢٥٨م) فقهاء كبارًا، وعيَّنوا آخرين في وظائف مختلفة في مملكتيهما[١].

وإذا كان ثمة حالات لم تشهد تدخلًا مباشرًا من قبل الحكام والسلاطين في تحديد مضمون الفقه، فإن هؤلاء قد تبنوا مذهبًا بعينه (وربما عدة مذاهب)؛ لإنشاء مجمع فقهي موثوق به. فمن ذلك مثلًا: ما شاع في الدولتين الأيوبية والمملوكية من اتباع السلطان للمذهب الشافعي، وهو أكثر المذاهب شيوعًا في مصر آنذاك[٢]. وكذلك فقد أسست دولةُ المماليك، إبان حكم الظاهر بيبرس (ت ١٢٧٧م)، نظامًا فقهيًّا مُثِّلت فيه المذاهبُ الأربعة جميعها، وكان ثمةَ مسائل محددة كُلِّف بها قضاةُ مذاهب مختلفة، تبعًا للميزة النسبية لرأي المذهب الأكثر شيوعًا في نظر النخبة المملوكية الحاكمة[٣]. وعلىٰ الرغم من أن دولة المماليك نظَّمت إجراءات التقاضي للقضايا التي تعالج مسائل محددة، فإنها لم تتدخل في تنظيم بنية المذهب، ولا في مضمونه

(١) علىٰ سبيل المثال:

Steven C. Judd, "Al-Awza'i and Sufyan al-Thawri: The Umayyad Madhhab?," in Baerman. Peters, and Vogel, Islamic School of Law, 10-25: Tsafrir, History of an Islamic School of Law.

ومن الجدير بالذكر أن هناك أمثلة قليلة في التاريخ الإسلامي المبكر، تبيِّنُ سعىٰ بعض الخلفاء أو رجالات النخبة الحاكمة إلىٰ إصدار مدونة فقهية موحدة. فابن المقفع (ت ٧٥٦م)، أحد رجال الحاشية في بلاط الخليفة العباسي المنصور إبان القرن الثامن الميلادي، صنَّف رسالة حثَّ فيها الخليفة علىٰ إصدار مدونة فقهية معيارية؛ لأنَّ الاختلاف الفقهي بين مختلف الفقهاء كان أمرًا مزعجًا للغاية، في رأي رجل البلاط، بالنسبة لإدارة دولة الخلافة المترامية. وردًّا علىٰ تلك الرسالة، قيل: إن الإمام مالك بن أنس (ت ٧٩٥م) كتب رسالةً يتحدَّىٰ فيها أيّ محاولة يبذلها شخصٌ واحدٌ، وإن كان فقيهًا بارزًا، لصياغة مدونة فقهية ملزمة. وبدلًا من ذلك، فقد أيَّد التنوع والاختلاف في المسائل الفقهية. ونتيجة للأحداث التي وقعت في العقود التالية، وخاصة حَدَث المحنة إبان حكم المأمون (حكم ٨١٣-٨٣٣م)، ابن هارون الرشيد، أكد الفقهاءُ علىٰ نحو متزايد استقلالَهم عن الدولة في تنظيم محتوىٰ الفقه الإسلامي.

Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, the 'Ulama' and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbasid Period," Islamic Law and Society 4, no. 1 (1997): 1-36.

(2) Sherman Jackson, Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi (Leiden: Brill, 1996), 53-56.

(3) Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis under the Mamluks, "Islamic Law and Society 10, no. 2 (2003): 210-28.

الفقهي، بل قبلت رأي كبار الفقهاء ما دام هو الرأي الراجح للمذهب. ومع أن المماليك استخدموا الفقهاءَ [في وظائف الدولة] (شأن كثير من الحكام المعاصرين لهم أو الحكام الأوائل)، فلم يكن هناك طائفة من الفقهاء تنتمي إلىٰ الأسرة الحاكمة انتماءً مؤسسيًّا [(١)]. وهكذا -والكلام لشيرمان جاكسون (Sherman Jackson)- «فإن فكرة سيادة الدولة المنطوية علىٰ حقِّها المطلق في تحديد ما هو فقه وما ليس بفقه، أو ما هو تفسير تشريعي مقبول وما ليس كذلك، هذه الفكرة في أحسن الأحوال، كانت فكرة منكرة في سياق الإسلام الكلاسيكي»[(٢)].

المذهب الرسمي:

إن الكيفية التي فهم بها العثمانيون المذهبَ (وربما شاركتهم في ذلك الأنظمة السياسية الأخرىٰ المعاصرة لهم) تخالف الفهم الكلاسيكي قبل عصر المغول مخالفةً بيِّنة؛ إذ زعم السلطان العثماني والأسرة الحاكمة أن لهما حقَّ التدخل في تنظيم المذهب وبنائه. وينبغي ألا نغفل دور الأحداث العارضة في تطور المذهب الفقهي الرسمي، وإن كان واضحًا أنه منذ النصف الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي، علىٰ الأقل، سعىٰ الحكمُ العثماني والنخبة القضائية إلىٰ تمييز فرع خاص داخل المذهب.

---

(1) See, for example, Jonathan Porter Berkey, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992): Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994): Daphna Ephrat, A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni "Ulama" of Eleventh-Century Baghdad)Albany: State University of New York Press, 2000): Yossef Rapoport, "Royal Justice and Religious Law: Siyasah and Shari"ah under the Mamluks," Mamluk Studies Review (2012) 16: 71-102: Amalia Levanoni, "A Supplementary Source for the Study of Mamluk Social History: The Taqariz," Arabica 60, nos. 1-(2013) 2: 146-77.

(2) Jackson, Islamic Law, xv. See also Baber Johansen, "Secular and Religious Elements in Hanafite Law. Function and Limits of the Absolute Character of Government Authority," in Islam et politique au Maghreb, ed. E. Gellner and J. C. Vatin (Paris: Editions du CNRS, 1981), 281-303.

وسوف تتعقب هذه الدراسةُ أربعةَ تطورات، متشابكة تشابكًا وثيقًا، أسهمت في تطور مذهب الدولة، وهي: (١) بزوغ الهيئة الهرمية العلمية السُّلطانية، (٢) بدء تعيين الحكام العثمانيين للمفتين، (٣) تنظيم الدولة/الحكام لبنية المذهب وأحكامه، (٤) نشأة قانون الحاكم (dynastic law) في أراضي المشرق الإسلامي في حقبة ما بعد المغول. وترتبط هذه التطوراتُ فيما بينها ارتباطًا وثيقًا حتىٰ إنه يستحيل بحث أحدها بمعزل عن الثلاثة الأخرىٰ، وإن كنتُ أزعم أن التطورات الثلاثة الأولىٰ ترتكز علىٰ الرابع.

فمنذ أوائل القرن الخامس عشر، وخاصة مع غزو إسطنبول سنة ١٤٥٣م، والأسرةُ العثمانية الحاكمة تنشئ تدريجيًّا هيئة هرميةً علمية سُلطانية ذاتَ تدرج وظيفي ومسارات دراسية موحَّدة نسبيًّا، وشبكةً هرميةً من المؤسسات التعليمية التي شغل مَنْ تخرجوا فيها كثيرًا من الوظائف البيروقراطية والقضائية العُلْيا في الدولة. وقد كوَّنت الأسرةُ العثمانية هذه الهيئة الهرمية ونظمتها من خلال سلسلةٍ من المراسيم واللوائح والتشريعات القانونية، لعل أشهرها تلك المدونة القانونية التي تُعزىٰ إلىٰ السلطان محمد الثاني [الفاتح][1]. وبالإضافة إلىٰ تنظيم بنية هذه الهيئة، كانت بعض المدونات الفقهية المنظِّمة للمناهج التعليمية تُدَرَّس في تلك المؤسسات، كما سنرىٰ في الفصل الرابع. وكذلك فقد نظَّمَتْ الأسرةُ العثمانية - إلىٰ جانب تنظيم المناهج التعليمية، وتحديد «**مختار فقهي سلطاني**» معتمد - أحكام فرعها الخاص في المذهب الحنفي، وحدَّدت مجموعةً من الأصول التفسيرية التي يتعيَّن القولُ بها، والتي كان الفقهاء التابعون للأسرة العثمانية يلزمهم الأخذُ بها عند استنباط أحكام جديدة.

ثم كان ما درج عليه السلطانُ من تعيين المفتين وظهور منصب مفتي السلطنة الأكبر (شيخ الإسلام) لرئاسة الهيئة العلمية كلها = جزءًا أصيلًا في تطور هذه الهيئة[2]. وعلىٰ الرغم من أن كثيرًا من المفتين الرسميين كانوا ممن تخرجوا في النظام التعليمي السلطاني، فقد منحت الأسرةُ العثمانية وهيئتها العلمية -في الأقاليم العربية للدولة- وظائفَ لمفتين تلقوا تعليمهم في أماكن أخرىٰ. وعمل كثير من هؤلاء المفتين مدرسين

(1) Repp, The Müfti of Istanbul.

(2) Ibid.: Imber, Ebu's-Su'ud: Buzov, "The Lawgiver and His Lawmakers," 135-89.

في النظام المدرسي السلطاني سواء أثناء مدة خدمتهم في وظيفة الإفتاء أو قبلها. وقد أضحىٰ مفتي السلطنة الأكبر رئيسًا للهيئة الهرمية السلطانية بأَسْرها، منذ منتصف القرن السادس عشر، فغدا من الناحية المؤسسية رئيسًا للسلطة القضائية والعِلْمية بها. وكان بهذه الصفة، كما بينتُ في الفصل الرابع، ينظِّم المدونة الفقهية السلطانية التي كان علىٰ رجال تلك الهيئة العملُ بمقتضاها. وبذلك ضبط مفتي السلطنة الأكبر آراءَ الفرع الذي اتبعته الهيئةُ العلمية في المذهب الحنفي، وكان بوسعه أيضًا أن يفرض أقوالًا ونظريات فقهية محددة يستقيها من طائفة واسعة من الآراء المتداولة في المذهب، وربما اختار في بعض الحالات الرأيَ المرجوح ليُصْدِر به السلطان مرسومًا يُوجب الأخذَ به داخل الهيئة العلمية.

وقد سعىٰ فقهاءُ الهيئة المذكورة إلىٰ توثيق طبقاتها داخل المذهب الحنفي (وتوثيق طبقتهم الخاصة أيضًا)، باعتبار ذلك جزءًا من ترسيخ دعائمها، علىٰ نحو ما سنرىٰ في الفصل الثاني. وقد جعل كبارُ فقهاء الهيئة -طلبًا لهذه الغاية- يصنِّفون في طبقات المذهب، منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر؛ لتحقيق أمرين: **أحدهما**: إعادة تشكيل سند متصل لنقل العلم وتأسيس المرجعية من لدُن مؤسِّس المذهب، أبي حنيفة، إلىٰ فقهاء هذه الهيئة. **والآخر**: إعادة تشكيل طبقات مرجعية لكتب فقهية وأدلة تشريعية بعينها داخل المذهب الحنفي، وهي التي كوَّنت جزءًا من «**المختار الفقهي**» السُّلطاني. وفي الوقت نفسه، شرع بعض فقهاء الهيئة العلمية العثمانية في تصنيف كتب تراجم خُصِّصت لطبقتها العليا، وكان كتاب «**الشقائق النعمانية**» لأحمد بن مصطفىٰ طاش كبري زاده أوسعَها شهرة. ومن خلال هذه الكتب عيَّن هؤلاء الفقهاء الحدود المؤسسية للهيئة العلمية ورسَّخوا مساراتها الوظيفية والدراسية.

إن ترسيخ الهيئة العلمية مؤسسيًّا، وممارسة تعيين المفتين -علىٰ نحو ما ستجري مناقشته في الفصل الأول- كان لهما معًا دور فعَّال في تشكيل بنية فرع مخصوص داخل المذهب الحنفي، أو في صياغة «**مختار حنفي عثماني محدد**» يلتزمُ به فقهاء هذه الهيئة. وكان صاحبُ السيادة (الخليفة أو السلطان أو الدولة) -في العصور السابقة من التاريخ الإسلامي- يعيِّن القضاة، ورغم أن مهام الفقيه والمفتي -كما يقرر نورمان كالدر (Norman Calder)، متبعًا الفقيه الشافعي تقي الدين السبكي (ت ١٣٥٥م)-

«كانت تمتاز أحيانًا بالحصول علىٰ بعض المناصب (كمنصب التدريس في مدرسة من المدارس، أو الإفتاء لجماعة بعينها)، فقد كانت مهامَّ غير رسمية بالأساس. لقد سمح الحكام بتحقيق المؤسسية، ولكنهم لم يجعلوها شرطًا»[1]. ومن الواضح أن الأمر لم يكن كذلك في الدولة العثمانية.

وتجدر الإشارة مرة أخرىٰ إلىٰ أن الحكام العثمانيين أسهموا بصورة هائلة في ظهور مذهب حنفي عثماني من خلال بعض الإجراءات الإدارية، والمراسيم، والمدونات القانونية، التي كوَّنت معًا جزءًا من مدونة وخطاب تشريعي أُطلق عليه في هذا الكتاب «قانون الحاكم» (dynastic law). وكانت هذه المجموعة من الإجراءات الإدارية والمدونات القانونية مترابطة فيما بينها، مستمِّدةً شرعيتَها من الحكام العثمانيين خلفًا عن سلف، (ومن ثم جاء تعريفها بقانون الحاكم). وكان ظهور مثل هذا القانون في الدولة العثمانية - كما أوضحتُ في الخاتمة - جزءًا من تطوير أعم في أراضي المشرق الإسلامي في عصر ما بعد المغول، وهو التطوير الذي اعتمد بشكل كبير علىٰ التراث السياسي القانوني المشترك لجنكيز خان متخيَّلًا كان أم حقيقيًّا.

المذهب الفقهي الرسمي والنظام التشريعي السُّلطاني

أطلق الغزوُ العثماني للأراضي العربية العِنانَ لمواجهةٍ شديدةٍ بين الفقهاء الذين أعلنوا الانتسابَ إلىٰ فروع مختلفة داخل المذهب الحنفي، وكانوا ينظرون إلىٰ علاقتهم بالأسرة العثمانية الحاكمة علىٰ نحو مختلف كلَّ الاختلاف. ولذلك فإن المدارسات والمناظرات التي دارت بين الفقهاء لم تتمحور حول الخلافات الفقهية المتعلِّقة بمسائل محددة فحسب، ولكنها دارت -بشكل أساسي فيما يبدو- حول الدور الذي أداه السلطانُ والأسرة الحاكمة في تشكيل بنية المذهب الحنفي وأحكامه. وبينما قبل الفقهاءُ التابعون للسلطان العثماني، بل شجَّعوا بحماسٍ أحيانًا تدخله في تنظيم ذلك الفرع الذي أعلنوا الانتماء إليه، فقد جادل آخرون -أكثرهم من الولايات العربية للسلطنة- في سبيل مزيد من استقلال الفقهاء، كما هو الحال، نظريًّا علىٰ

(1) Norman Calder, Islamic Jurisprudence in the Classical Era (Cambridge: Cambridge University Press, 2010): 128-29.

الأقل، في حقبة ما قبل العثمانيين (وفي حقبة ما قبل المغول إجمالًا). وفي الجملة، كانت مكانة الفقيه -أي فقيه- لدىٰ السلاطين العثمانيين منوطةً بموقعه في المذهب الحنفي.

وسوف أولي في هذا الكتاب اهتمامًا كبيرًا للنقد الذي أثاره الساخطون والخصومُ الذين شككوا في صحة النظام التشريعي الذي سعت الأسرةُ العثمانية الحاكمة إلىٰ إنشائه. وأزعم أن هذا النقد يساعدنا علىٰ أن نتبين كيف كان ظهور مذهب رسمي للدولة، في سياق تاريخ التشريع الإسلامي، بدعةً غير مسبوقة. وفضلًا عن ذلك، فإن هذه الأصوات المعارضة تحدِّد العلاقة بين العثمانيين والمذهب الحنفي في مجموعه. وبعبارة أخرىٰ أقول: يذهب هذا الكتاب إلىٰ أن المذهب الحنفي في العصر العثماني لم يكن مذهبًا متجانسًا من الناحية الاجتماعية، ولا من الناحية الفكرية، ولا ينبغي أن يُعالج علىٰ أنه كان كذلك[١].

وقد أبرزت عدةُ دراسات حديثة الدورَ الذي أداه القانونُ والأنظمة التشريعية في سياقات إمبراطورية وكولونيالية مختلفة. ولئن نظرت بعضُ هذه الدراسات إلىٰ الإدارات التشريعية المختلفة نظرةً مُقَارِنة، فقد عُني بعضها الآخر بالتفاعل بين النظم التشريعية المختلفة داخل إمبراطورية واحدة (وبالتنظيمات التشريعية فيما بين الإمبراطوريات). وتجدر الإشارة -من بين هذه الدراسات- إلىٰ دراسات لورين بينتون (Lauren Benton) عن تشكيل الأنظمة التشريعية الإمبراطورية ووظيفتها؛ حيث تقدِّم بينتون في كتابها إطارًا تحليليًّا يسمح لأطراف تشريعية متعدِّدة وللدولة الإمبراطورية أيضًا بأن تُنْسَج معًا في بنية السردية. كما حدَّدت نمطين رئيسين للأنظمة

---

(١) ويجدر التنويه في هذا الصدد بكتاب حاييم جربر (Haim Gerber). ففي دراسته عن النظام التشريعي العثماني، ولا سيما في مقارنته أحكام الفقهاء من الأراضي المركزية للدولة بأحكام الفقيه الفلسطيني خير الدين الرملي، الذي سنلتقي به في عدة شواهد بهذا الكتاب، يشير جربر إلىٰ وجود ثقافات فقهية متعددة داخل الدوائر القضائية العلمية في مختلف أنحاء الإمبراطورية. ورغم أن تفسيراتي واستنتجاتي تختلف أحيانًا عما انتهىٰ إليه جربر، فإنني أوافقه تمامًا فيما يقترحه من النظر إلىٰ الدوائر العلمية المختلفة للدولة العثمانية نظرة مقارنة.

Gerber, State, Society, and Law in Islam: Haim Gerber, Islamic Law and Culture (Leiden: Brill, 1999).

التشريعية الإمبراطورية؛ **أولهما**: نظام تشريعي متعدِّد المراكز تكون فيه الدولةُ الإمبراطورية سلطةً من بين سلطات تشريعية كثيرة، **والآخر** -وهو علىٰ النقيض من النمط الأول-: متمركز حول الدولة بدعوىٰ هيمنتها علىٰ السلطات التشريعية الأخرىٰ(١). وقد أنجزت بينتون مؤخرًا دراستها المستوعبة عن النظم التشريعية، وأشارت إلىٰ أهمية الانتشار الجغرافي لـ«**الثقافات التشريعية**»، والمؤسسات، و«حَمَلة» بعض المفاهيم التشريعية، مثل: موظفي الإمبراطورية، والتجار، والجنود، والأسرىٰ كذلك. وذهبت إلىٰ أن «الإمبراطوريات لم تكن تغطي حيِّزًا جغرافيًا متصلًا، ولكنها كانت تؤلِّف نسيجًا مليئًا بالثقوب، يُخاط من مِزَق متناثرة، متشابكة الخيوط. وفي أحسن الأحوال تكون أراضيها مفتتة سياسيًّا، متغايرة تشريعيًّا، تحوطها حدود غير منتظمة ومَسَامِية وغير محددة أحيانًا»(٢).

وتعتمد هذه الدراسةُ علىٰ رؤىٰ بينتون (Benton) المتعلِّقة بإدارة التشريع في إمبراطوريات مختلفة، وتُولي اهتمامًا للطبوغرافيات المتشابكة للممارسات الإدارية والتقاليد العلمية/التشريعية في الدولة العثمانية، وتدرس -علىٰ نحو أكثر تحديدًا- دور الحكام العثمانيين وهيئتهم العلمية في المشهد التشريعي للدولة ذي المراكز المتعدِّدة، وكيفية تشكيلهم لهذا المشهد أيضًا. وقد نبهتُ إلىٰ أن الحكام الجدُد لم يحظروا نشاطَ بعض المفتين الكبار الذين لم يتولوا وظيفةً رسميةً، رغم أنهم حظروا نشاط القضاة غير الرسميين. وهكذا أكَّدت الأسرة العثمانية وفقهاؤها التابعون لها -ابتغاء مجابهة تعدد الفقهاء وتعدد الموروثات الفقهية الحنفية- أهميةَ التعيين الرسمي، وأهميةَ الانتساب إلىٰ الهيئة العلمية السُّلطانية، التي اتخذت من العاصمة العثمانية مركزًا لها.

إن المواجهة بين الموروثات التشريعية والعلمية المختلفة غيَّرت كافة أطراف المشهد الفقهي؛ فحاول بعض الفقهاء أن يتبنوا ممارسات وأنماطًا للخطاب تخص منافسيهم وخصومهم، واستخدم فقهاء الهيئة العلمية العثمانية -كما سنرىٰ في الفصول التالية- التقاليدَ والأنواع الكتابية السائدة في الحقبة التي سبقت الغزو العثماني (وإبان

(1) Benton, Law and Colonial Cultures, 11.

(2) Lauren Benton, A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empire,1900-1400 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 2.

العصر الذي حكم فيه العثمانيون) طوال الفترة التي أعقبت غزو الأراضي العربية. وسيرد في الفصل الأول أن بعض الفقهاء ممن لا ينتمون إلىٰ الهيئة السُّلطانية قد حاولوا بطرق شتىٰ تسويغَ وضعهم والحفاظَ عليه داخل المشهد السُّلطاني استنادًا إلىٰ الحُجج التشريعية التي أقرّها فقهاء الهيئة العلمية. وكذلك فإن أكثر الفقهاء ممن سيرد ذكرهم في الفصول التالية كانوا رعايا عثمانيين مُوَالِين للدولة، بل إن بعضهم من المشهود لهم في بلادهم ولم يكونوا أعضاء في الهيئة العلمية قد صنفوا كتبًا امتدحوا فيها الحكام العثمانيين.

ويذهب هذا الكتابُ أيضًا إلىٰ أن المجادلات والمباحثات بين الفقهاء لم تكن مجرد مناظرات علمية. ولما كانت هذه المجادلات تكوِّن بدرجة كبيرة المشهد التشريعي للدولة العثمانية، فقد أثَّرت علىٰ كثير من الجماعات والأفراد ممن لم يكونوا بالضرورة علماء أو فقهاء. وكذلك فإن المشهد التشريعي المتشعِّب والمتنوع كان يعني أن الفقهاء الحنفية -بقطع النظر عن ارتباطهم بالأسرة العثمانية الحاكمة- وجب عليهم الإبقاء علىٰ المحاورات الجارية مع أقرانهم، ومع الأسرة العثمانية، وجمهور أنصارهم؛ من أجل الحفاظ علىٰ وضعهم والتفاوض بشأنه في الإطار السلطاني.

ولقد كان فقهاء الهيئة العلمية العثمانية علىٰ وعي عميق بأن النخبة الحاكمة، وكثيرًا من رعاياها في أنحاء الأراضي المركزية للسلطنة (البلقان وغرب ووسط الأناضول) يستطيعون مخاطبة الفقهاء الحنفية في الأراضي العربية واستفتاءهم، ولئن حاولت النخبةُ العثمانية الحاكمة والنخب القضائية منعَ هذه الرعية من أن تُوَلِّي وجهها شطر فقهاء المذاهب السُّنية الأخرىٰ (الشافعي، والحنبلي، والمالكي)، فإنها لم تمنعها من مخاطبة فقهاء الحنفية الذين لم ينتسبوا إلىٰ الهيئة العلمية السُّلطانية[(١)]. وقد فهم الحنفيةُ في الأقاليم العربية، علىٰ نحو مماثل، أن جمهور أنصارهم كانت لديهم أيضًا اختياراتٌ جديدة لعلاج المسائل التشريعية. وقد احتفظ كثير منهم بوظائفهم التعليمية في مدارس هذه الأقاليم، وجرىٰ تعيينهم نوابًا لقاضي القضاة الإقليمي[(٢)]. بيد أنهم

(1) Peters, "What Does It Mean to Be an Official Madhhab?," 154-57.

(٢) التحق بعض الفقهاء من الأراضي العربية بالنظام المدرسي العثماني، رغم أنهم لم يبلغوا قط المرتبة العليا في هذا النظام. =

لم يحظَوْا داخل النظام التشريعي السُّلطاني بمثل ما حظي به فقهاءُ الأسرة الحاكمة من الدعم (ولا سيما خريجو النظام المدرسي العثماني). ولقد كان لمخاوف فقهاء الهيئة العلمية ونظرائهم من الفقهاء الذين لم يشغلوا منصبًا رسميًّا مستندٌ من الواقع؛ حيث دأب أفراد وجماعات -بعضهم من عامة الناس- علىٰ استخدام كثير ممن قِبَلهم من الفقهاء لبلوغ مآربهم المشروعة وغيرها، وذلك علىٰ نحو ما سأبين في الفصل الخامس.

إن الالتفات إلىٰ تعقد المشهد التشريعي للسلطنة العثمانية والمباحثات التي دارت بين مختلف الفقهاء يُلقي الضوء علىٰ مزيدٍ من أبعاد الغزو العثماني ودمج الأراضي العربية [في السلطنة]، وهي أبعادٌ لم تلق كبيرَ عنايةٍ في الدرس التاريخي الحديث. ولعل هذه الفجوةَ يمكن أن تُعْزىٰ، وإن جزئيًّا، إلىٰ الطبيعة الغامضة والملتوية لهذه المجادلات والمباحثات. وكان ثمة أمثلة قليلة نسبيًّا لمجادلات جوهرية استقطبت اهتمام المؤرخين المحدثين والمعاصرين. وربما يبدو صمتُ الدرس التاريخي تجاه هذه الأبعاد مفاجئًا في ضوء الأهمية المذهبية التي ينطوي عليها ظهورُ مذهب فقهي رسمي، وتكوّن هيئة هرمية علمية محددة ومنظمة تنظيمًا جيدًا. ولعل الطبيعة متعدِّدة المراكز للمشهد التشريعي السلطاني -من جهة أخرىٰ- يمكن أن تفسِّر هذا الصمتَ النسبي.

Baki Tezcan, "Dispelling the Darkness: The Politics of "Race" in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Mullah Ali," in Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz, ed. Baki Tezcan and Karl Barbir (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), 75-76.

وعلىٰ الرغم من وضوح الاستمرارية الإدارية في السنوات التي أعقبت الغزو العثماني، فثمة دلائلُ تشير إلىٰ أن العثمانيين أدخلوا بعضَ التغييرات التي أثرت علىٰ فقهاء بلاد الشام؛ فعلىٰ سبيل المثال: يشكو شمس الدين محمد بن علي بن طولون، الفقيه والمؤرِّخ الدمشقي خلال القرن السادس عشر، من أن «الروم [العثمانيين] لم يلتزموا بشروط الواقفين، إلا فيما لهم فيه مصلحة». شمس الدين محمد بن علي بن طولون، حوادث دمشق اليومية غداة الغزو العثماني للشام، ٩٢٦- ٩٥١هـ، صفحات مفقودة تُنشر للمرة الأولىٰ من كتاب مفاكهة الخلان في حوادث الزمان لابن طولون الصالحي (دمشق: دار الأوائل، ٢٠٠٢م)، ٢٧٠.

ولا يقصد التحليل الذي أقدِّمه في الصفحات التالية، والذي يركِّز علىٰ جوانب محددة من العلاقة بين الأسرة الحاكمة والفقهاء، إلىٰ التشكيك في إخلاص الأسرة العثمانية أو الفقهاء الذين انتسبوا إليها (علىٰ نحو ما قد يميل إليه بعضُ النفعيين (cynics)). فالحقُّ أني أتغيَّا لفتَ الانتباه إلىٰ الاستجابات المعقدة للطرفين كليهما، والحلولِ وألوان التعديل التي اقترحوها في مواجهة التحدي الخطير الذي أثارته المواجهةُ بين مفهوم قانون الحاكم بعد المغول (dynastic law)، ومفهوم الفقه الإسلامي (Islamic law) قبل المغول. وختامًا، فقد بذل العثمانيون جهودًا ضخمة وموارد هائلة في سبيل إنشاء هيئة هرمية علمية؛ بغية تسويغ دعواهم في أن يكونوا أسرةً إسلاميةً حاكمةً.

ظهور المذهب الرسمي العثماني
والسرديات الكبرى لتاريخ التشريع الإسلامي

علىٰ الرغم من الخصائص المائزة للمذهب الحنفي العثماني، فلا يبدو أن ظهور مفهوم المذهب الرسمي للدولة بدعةٌ عثمانيةٌ، بل لعل بزوغ مثل هذا المذهب وتدخل الأسرة الحاكمة في تنظيمه ظاهرةٌ اتسع نطاقُها لتشمل معظم الأنظمة الحاكمة في أنحاء المشرق الإسلامي من شبه القارة الهندية إلىٰ البلقان، في عصر ما بعد المغول. وهنا يكمن ما يسوِّغ عنوانَ هذا الكتاب: فقد اقترح مؤرِّخ الفنون الراحل أوليج جرابار (Oleg Grabar)، في أحد حواراته الأخيرة، مُلْحَقًا لدراسته الكلاسيكية «**نشأة الفن الإسلامي**» (*The Formation of Islamic Art*)، الذي يُعنىٰ ببعض آثار سوريا، وشمال إفريقية، وإسبانيا الإسلامية، من القرن الثامن إلىٰ القرن العاشر. وهذا الملحقُ المقترح، الذي يمكن تسميته النشأة الثانية للفن الإسلامي (*The Second Formation of Islamic Art*)، كان يُفترض أن يركِّز علىٰ الفن الذي أُنتج في أراضي المشرق الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، وهي الفترة التي تشمل تقريبًا القرنَ ونصف القرن اللذين أعقبا غزوات المغول في القرن الثالث عشر[1]. ويطمح كتاب «**النشأة الثانية للفقه الإسلامي**» -مستوحيًا اقترح جرابار- إلىٰ تقديم إطار تحليلي يوضِّح الأنماط الإدارية والخِطَابية المتواترة في المشرق الإسلامي في تلك الفترة، ولا سيما في مختلف الأنظمة السُّنية (الحنفية) في هذه المنطقة. وأحسب أن هذه الأنماطَ يمكن أن تُعْزىٰ إلىٰ استحداث مفاهيم جديدة عن الفقه والحُكْم في أعقاب الغزوات المغولية في القرن الثالث عشر. كما أنها تتيح لنا -علاوةً علىٰ ذلك- أن نتحدث عن حقبة جديدة في تاريخ التشريع الإسلامي، هي بحق **نشأةٌ ثانية للفقه الإسلامي**.

(1) Cited in Persis Berlekamp, Wonder, Image, and Cosmos in Medieval Islam (New Haven, CT: Yale University Press, 2011), 1-2.

ولظهور مفهوم ما بعد المغول أهميةٌ خاصة في هذا السياق؛ ذلك أن كلَّ أسرة حاكمة لديها مدونةٌ من الممارسات الإدارية والتشريعية التي ترتبط بها ارتباطًا واضحًا، وهو ما أُطلق عليه في هذه الدراسة «**قانون الحاكم**». وتتنوع المصطلحاتُ التي اسْتُخدمت للإشارة إلىٰ هذه القوانين زمانًا ومكانًا: فثمة **ياسا جنكيز خان، وقانون تيمور، والقانون العثماني**. وكان يُنْظر إلىٰ هذه القوانين -علىٰ النحو الذي فهمت به في حقبة ما قبل المغول- بوصفها مناقضةً للفقه الإسلامي، (وكذلك كان حالها في الدرس الحديث). والسببُ الأساسي لهذا التوتر الحقيقي أو المتوهم هو أن كل مدونة وخطابٍ من هذه المدونات/ الخطابات الفقهية كان لها مرجعياتٌ مختلفة تاريخيًّا وخِطابيًّا: فلئن طالب الخطابُ الفقهي الإسلامي باشتقاق قواعد وقوانين جديدة عن طريق تفسير الوحي الإلهي، استمد قانون الحاكم شرعيتَهُ من سلطة الأسرة الحاكمة خلفًا عن سلف، (واستمدها أحيانًا من دعوىٰ تفويض سماوي بالحكم). وتشكِّل التوترات بين تصورات الحكام للفقه الإسلامي وما كان له من تصورات في حقبة ما قبل المغول -في رأيي- خلفيةً مباشرةً لظهور المذهب الرسمي للدولة من طريقين مهمين: **أحدهما**: أن الأسرات الحاكمة قد سعت وكذلك الفقهاء التابعون لها -إلىٰ جانب إنشاء مذهب فقهي رسمي- إلىٰ تقليل التوتر بين المدونات الفقهية علىٰ وفق تصورهم لها؛ **والآخر**: أنه كان في مقدور الحكام والسلاطين -علىٰ أساس قانون الحاكم- تنظيم بنية المذهب وتحديد أحكامه، وهو ما أرجو إيضاحه في السياق العثماني. وبعبارة أخرىٰ: كان الالتزام بقانون الحاكم بوصفه نموذجًا تشريعيًّا تحديًا صادف كثيرًا من الحكام في حقبة ما بعد المغول، وكان كذلك أداةً من أهم أدواتهم في مجابهة هذا التحدي.

إن تعقب تاريخ المذهب الرسمي وممارساته، كما أزعم في هذا الكتاب، يهيِّئ فرصةً لإعادة النظر في قضية «التوفيق» أو «التناغم» بين قانون الحاكم والفقه الإسلامي. وتجنح معظمُ الدراسات عن قضية التعارض بين الشريعة وقانون الحاكم أو التوفيق بينهما إلىٰ التركيز علىٰ حُججٍ أو قواعد تشريعية محددة: فإذا أجاز السلطان أو أمر بأفعال تناقض بعضَ أحكام التشريع الإسلامي كما تصورها فريق من العلماء (مثل: استحداث كنائس للنصارىٰ أو معابد لليهود)، فلعل بعض الفقهاء والعلماء

المحدثين يرون في هذا المرسوم ما يناقض الشرع الإسلامي. فإذا نجح بعضُ الفقهاء -من جهة أخرىٰ- في تأسيس حُكْم بجواز بعض الممارسات علىٰ أساس أدلة يمكن العثور عليها في التراث الفقهي الحنفي، فإن هذه الممارسات جاز القول بمشروعيتها وفقًا للشريعة. ومع ذلك فإن هذه المقاربة تخفق في تفسير أبعاد أخرىٰ للعلاقة بين الشرع الإسلامي وقانون الحاكم، ويبدو أنها تفترض صيغةً محددة جدًّا للتوفيق أو التناغم بين الخِطابين. وهكذا فإن النظر إلىٰ العلاقة بينهما من المنظور المذهبي، يجعل إدراك فكرة التوفيق بينهما أمرًا شديد التعقيد.

وينبغي أن يُدْرس تاريخ ظهور المذهب الرسمي في سياق تطورات أخرىٰ في الفكر السياسي العثماني، ولدىٰ أسرات أخرىٰ معاصرة [للأسرة العثمانية]. وقد شهدت السنواتُ الأخيرة اهتمامًا متزايدًا بالتصور الذاتي للحكام المسلمين في عصر ما بعد المغول[1]؛ ففي السياق العثماني، كما أثبت حسين يلماز (Hüseyin Yalmaz)، شهد القرن السادس عشر إنتاجًا غزيرًا نسبيًّا في مؤلفات النظرية السياسية، التي عني كثير منها بتعزيز نظرة للسلطنة ألصق بالقانون، وبتأكيد أهمية الموروث القانوني للحكام (قانون) بوصفه القانون المعتمد للدولة، علىٰ حساب شخصية الحاكم[2]. وتقصد هذه الدراسةُ إلىٰ استجلاء مزيد من أبعاد هذه النظرة عن طريق التركيز علىٰ مدونة نصية أخرىٰ، هي الإنتاج الفقهي لفقهاء كانوا يتبعون الأسرة العثمانية الحاكمة. وعلىٰ هذا النحو، تدرس الفصول التالية أيضًا طبيعة العلاقة بين قانون الحاكم، والأسرة الحاكمة، والفقهاء التابعين لها.

---

(1) Hüseyin Yilmaz, "The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in Age of Süleymân the Lawgiver (1520-1566)" (PhD diss., Harvard University, 2004): Muzaffar Alam, The Language of Political Islam: India, 1200-1800 (Chicago: University of Chicago Press, 2004): Anne F. Broadbridge, Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds (Cambridge: Cambridge University Press, 2008): A. Azfar Moin, The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam (New York: Columbia University Press, 2012).

(2) Yilmaz, "The Sultan and the Sultanate." See also Colin Imber"s discussion of the caliphate and Ottoman notions of sovereignty during the reign of Sultan Süleymân: Imber, Ebu's-Su'ud, 66-111.

ويقصد هذا الكتاب أخيرًا إلىٰ التشكيك في جملة من العناصر الأساسية لبعض السرديات الكبرىٰ المهيمنة علىٰ تاريخ التشريع الإسلامي، والتي ترىٰ في القرن التاسع عشر عصر قطيعة في تاريخ هذا التشريع؛ حيث شرعت الدولةُ (وهي ذات نزوع تغريبي في الغالب) في القيام بإصلاحات قانونية، وفي تقنين الفقه الإسلامي. وتذهب السردية إلىٰ أن هذه الإصلاحات حلّت محل فقهٍ إسلامي أكثر مرونة وتنوعًا نظّمه الفقهاء علىٰ نحو مستقل إلىٰ حد كبير (ولذا فإن الفقه الإسلامي يوصف أحيانًا بأنه «قانون الفقهاء»)[1]. ويشارك هذا الكتاب هذه السرديات الكبرىٰ تأكيدَها علىٰ الدور الذي نهضت به الدول/الحكام في تنظيم الفقه الإسلامي، غير أنه يخالفها في تحقيبها لهذا التغير المهم؛ ذلك أن التدخل المتزايد للأسرات الحاكمة في حقبة ما بعد المغول أمرٌ ملحوظ منذ القرن الخامس عشر الميلادي (وربما قبل ذلك). وتحاول هذه الدراسة - في الختام - أن تقدّم إطارًا تأريخيًّا -وإن مؤقتًا- يفسّر حركة التطور في تاريخ التشريع الإسلامي في حقبة ما بعد المغول.

وثمة تنبيه هنا يتعلق بالمصطلحات؛ ذلك أني أستخدم مصطلحي «قبل المغول» (Mongol-pre) وبعد المغول (Mongol-post) في هذا الكتاب استخدامًا متحررًا من القيود. ولا ينبغي أن ينظر إلىٰ هذين المصطلحين بوصفهما مصطلحين زمنيين بالمعنىٰ الضيق لهذه الكلمة، ما لم يُنَصّ علىٰ خلاف ذلك. فالواقع أنهما يستخدمان للدلالة على علاقات متباينة بين الأسرة الحاكمة (أو السلاطين المسلمين عمومًا) والفقهاء. ويعكس هذا الاستخدام حجةَ الكتاب في أن بعض المفاهيم والممارسات قبل عصر المغول ظلت متداولة في القرون التي تلت الغزوات المغولية في القرن الثالث عشر.

(1) See, for example, Muhammad Qasim Zaman, The Ulama in Contemporary Islam: Custodian of Change (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), chap. 1; Wael B. Hallaq, Shari'ah: Theory, Practice, Transformations (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Chibli Mallat, Introduction to Middle Eastern Law (Oxford: Oxford University Press, 2009).

الفصل الأول

المفتون

جلس الفقيهُ المؤرِّخُ محمد خليل بن علي المرادي (ت ١٧٩١ أو ١٧٩٢م) (من القرن الثامن عشر) لتصنيف كتابٍ يدوِّن فيه تراجمَ المفتين الحنفية بدمشق منذ الغزو العثماني للمدينة إلىٰ عصره، وذلك في مرحلة متأخرة من حياته المهنية، بعد أن اشتغل مفتيًا حنفيًا -معيَّنًا رسميًّا- لمدينة دمشق(١). ويوضِّح في مقدمة هذا الكتاب السببَ الذي دفعه إلىٰ التركيز علىٰ أولئك الذين تقلَّدوا وظيفة الإفتاء. كما يُفيض في بيان ما دعاه إلىٰ أن يجعل النطاق الزمني لكتابه مقصورًا علىٰ سنوات الحكم العثماني لهذه المدينة. وحقيق بنا أن نورد هذا المقطع المدهش كاملًا:

«أردتُ أن أجمع كتابًا يحتوي علىٰ تراجم مَنْ ولي الفتوىٰ فيها [دمشق] من عهد السلطان الكبير، والخاقان الشهير، حامي البلاد والثغور، حسنة الأعصار والدهور، ساحب أذيال الرأفة والإسعاف، مُجْرِي ينابيع الجود في الوجود والإنصاف، قامع أهل البغي والفساد، رافع أعلام الشريعة والسَّداد، حاسم البُغاة، قاسم الطُّغاة، صاحب السرير والتخت، المؤيَّد من الله بالتوفيق والبخت، إسكندر الوقت وأنوشروانه، مهدي الزمان وسليمانه، السلطان سليم خان العثماني، لا زال يغشاه الرضوانُ الرحماني، وذلك من حين دخوله دمشق المذكورة، وتجديد أمورها، وتنفيذ أوامره فيها وتنظيمها، بحسب قانونه المنيف، الموافق للشرع الشريف، وترتيب

---

(١) محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد المرادي، عَرْف البَشَام فيمن ولي فتوىٰ دمشق الشام، دمشق، (دار ابن كثير: ١٩٨٨م)، ١٤٤-١٥٢. ولمزيد من التفاصيل عن المرادي انظر أيضًا:

Karl K. Barbir, "All in the Family: The Muradis of Damascus," in Proceedings of the IIIrd Congress on the Social and Economic History of Turkey, ed. Heath W. Lowry and Ralph S. Hattox (Istanbul: ISIS Press, 1990), 327-53.

مناصب العلم والسياسة[١] علىٰ قاعدة ملكه واستحسان رأيه الشريف، وكان ذلك في سنة اثنتين وعشرين وتسعمائة. ومن جُمْلة ذلك تخصيصُ إفتاء كلِّ مذهب برجلٍ واحدٍ، والقضاء كذلك، وكان قبله الملوك والسلاطين، وإن خصَّصوا القضاء برجل واحدٍ، كانوا يُطلقون أمرَ الفُتْيا للعلماء؛ فعلماء كل مذهب يُفْتون متىٰ سُئلوا واسْتُفْتوا، ويكتبون علىٰ الأسئلة، ويقع الخلاف والمناضلة دائمًا بينهم، ولم يزل هذا الأمرُ علىٰ هذا المنوال في دمشق حتىٰ دخلها وملكها السلطانُ سليم خان المذكور؛ فنظَّم أمورها، وأزال من أرباب العناد فجورَهَا، وأتقن إحكامها، وأجرىٰ بمقتضىٰ الشرعِ الطاهر أحكامَها، وجرىٰ بعده أخلافُهُ الملوكُ من آل عثمان الكرام علىٰ هذا المنوالَ من تخصيص فتوىٰ كلِّ مذهب، برجل واحدٍ من علماء المذهب، ومنع غيره من الكتابة علىٰ الأسئلة، وكذلك القضاء، إلىٰ وقتنا هذا في سائر بلادهم»[٢].

يشير المرادي -في هذه الفقرة الافتتاحية- إلىٰ أنه غداة الفتح العثماني للأراضي العربية كان ثمة تصوران مختلفان اختلافًا جذريًا لنوع العلاقة بين المفتي والحاكم. فالنموذج المملوكي/ما قبل العثمانيين -علىٰ نحو ما يبيِّن المؤلِّف- يعزِّز استقلالَ المفتي عن سلطات الدولة؛ نظرًا لأن الإفتاء شأنٌ داخلي يخصُّ جماعة الفقهاء وعلماء الدين. وأما التصور العثماني للإفتاء فكان علىٰ النقيض من ذلك؛ إذ كان السلطانُ هو الذي يعيِّن المفتي. وعلىٰ الرغم من أن المرادي لا يناقش صراحةً آثارَ الاختلاف بين النموذجين، فقد بدا أنه ألمح إلىٰ أن التغيير كان أبعدَ غورًا من مجرد إجراء التعيين: فقد كانت طبيعةُ وظيفة المفتي، وكذلك دورها داخل النظام التشريعي

---

(١) تشير كلمة سياسة (أو siyâset بالتركية) إلىٰ السلطات التنفيذية الممنوحة لموظفي الدولة (ehl-i ʿÖrf)، الذين يستمدون سلطتهم أساسًا من السلطان العثماني. انظر:

Leslie Peirce, Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab (Berkeley: University of California Press, 2003), 134-35.

وعن السياسة في العصر المملوكي، انظر:

Kristen Stilt, Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt (Oxford: Oxford University Press, 2012): Yossef Rapoport, "Royal Justice and Religious Law: Siyasah and Shariʿah under the Mamluks," Mamluk Studies Review (2012) 16: 71-102.

(٢) المرادي، عرف البشام، ص ٢-٣.

(والسياسي)، وربما أهم من ذلك كلِّه سلطة السلطان والأسرة العثمانية في تنظيم بنية المذهب الحنفي وتحديد مضمونه= علىٰ المحك.

ويرىٰ المراديُّ أنّ الفتح العثماني للأراضي العربية أدىٰ إلىٰ مواجهة مباغتة وعنيفة بين هذين التصورين (أو النموذجين). وكانت عاقبةُ هذه المواجهة حاسمةً: فقد غَلَبَ «**التصور العثماني**» للإفتاء، وخضع منصبُ المفتي عمومًا ومفتي الحنفية خاصة في دمشق -وكان إلىٰ سنة ١٥١٦م يتبع نموذج ما قبل العثمانيين- لتغيير هائل؛ حيث مضىٰ علىٰ مثال التصور العثماني للوظيفة.

وعلىٰ الرغم من أن وصف المرادي للقرون الثلاثة التي انقضت منذ الغزو العثماني لا ينبغي أن يُؤخَذ علىٰ ظاهره، فإن إدراكه للتحول الذي طرأ علىٰ وظيفة الإفتاء يستحق الاهتمام؛ لثلاثة أسباب أساسية: **الأول**: أنه يفصح في هذا المقطع عن تصوره لتاريخ الوظيفة التي تقلَّدها هو نفسه سنوات عديدة. **الثاني** -ولعله أكثر أهمية-: أن هذا المقطع يمكن أن يُقرأ علىٰ أنه محاولةٌ بذلها المرادي، بوصفه عالمًا دينيًّا ومؤرِّخًا؛ للتوفيق بين إدراكه لما اعتبره تصورًا لوظيفة المفتي قبل العثمانيين والممارسة العثمانية الراهنة. **الثالث**: أنه -كما سنرىٰ في المناقشة التالية- ربما كان يدافع عن هذا التغيير؛ ردًّا علىٰ امتعاض بعض زملائه من التحول الذي طرأ علىٰ وظيفة المفتي في القرون الثلاثة الماضية، ذلك الامتعاض الذي انبثق تحديدًا من التوتر بين الآراء المختلفة حول وظيفة المفتي، ومن تهميش بعض نظرائه.

ويتخذ هذا الفصل من رواية المرادي منطلقًا له؛ من أجل إعادة بناء التحول الذي طرأ علىٰ وظيفة المفتي في السلطنة العثمانية منذ أوائل القرن الخامس عشر الميلادي تقريبًا (التاسع الهجري)، أي: منذ ظهور التعيين الرسمي في الإفتاء، والذي أَعُدُّه جزءًا من ظهور هيئة هرمية علمية سلطانية. وكذلك فإنني أروم إدراج هذه الرواية في جدالٍ وقع منذ القرن السادس عشر وما تلاه بين أنصار هذا الابتداع الحديث نسبيًّا والمتمثل في تعيين المفتي رسميًّا، وأولئك الذين شايعوا نموذج الإفتاء قبل العثمانيين تصورًا وممارسةً. وكان لظهور المفتي المعيَّن رسميًّا (وظهور هيئة هرمية علمية سلطانية في الجملة) -فضلًا عما سبق- دورٌ فعَّال في ظهور المذهب الرسمي، علىٰ نحو ما ارتأيتُ في الفصل الخامس ومباحثه الختامية. وفي الوقت نفسه، فقد نظرتُ بعين الاعتبار إلىٰ بعض الفقهاء الذين كانوا أقل تعاطفًا تُجاه تدخل الأسرة العثمانية الحاكمة في تنظيم بنية المذهب الفقهي وتحديد أحكامه، وكيف أنهم صاغوا فهمهم الخاص للعلاقة بين السلطان والمذهب الفقهي.

المفتي

مقدمة وجيزة

يتعيَّن علينا قبل أن نشرع في دراسة الإفتاء تصورًا وممارسةً في السياقين المملوكي المتأخر والعثماني، أن نخصَّ وظيفة المفتي في النظرية الكلاسيكية للتشريع السُّني بكلمة موجزة. فالحقُّ أن وظيفة المفتي (أو الفقيه المفتي) تعدُّ من الوظائف الرئيسة لأنظمة الفقه السُّني، وهو العالم الذي يُصدر الآراء (فتوىٰ، وجمعها: فتاوىٰ في العربية، أو fetvâ وجمعها fetâvâ في التركية)؛ ردًّا علىٰ الأسئلة التي تُعْرَض عليه (أو عليها أحيانًا) في المسائل المتعلِّقة بأحكام الشريعة. وينبغي أن يكون -من حيث الشروط النظرية- مسلمًا، وَرِعًا، بالغًا، عاقلًا، ثقةً، كما ينبغي أن يحوز ما يلزم من معرفةٍ بالفقه. ويمكن أن يشتغل بالإفتاء أيضًا الرقيقُ والنساء والعُمْيُ والصُّمّ (ممن يُفْتَرض أنهم يستطيعون نقلَ آرائهم). وتختلف الشرائطُ التشريعية اللازمة للإفتاء نوع اختلافٍ عن شرائط الوظائف الشرعية الأخرىٰ (كتحمل الشهادة مثلًا).

ويختلف المفهوم السائد للمفتي في الفقه الكلاسيكي السُّني عن مفهوم القاضي في جملة من النواحي المهمة، رغم أن كثيرًا من الباحثين يرون أن المفتين كانوا يشتغلون بالقضاء أيضًا. **أولها**: أن المفتي لا يعينه الإمام غالبًا، في حين أنه يقلِّد القضاةَ مناصبهم. **وثانيها**: أن حكم المفتي، خلافًا لحكم القاضي، ليس مُلْزِمًا تشريعيًّا ولا واجبَ التنفيذ. وبناءً علىٰ ذلك، فإن مَنْ يلتمس رأي المفتي غيرُ مُلْزَم باتباع فتواه. **وثالثها**: أن القضاة يعالجون قضايا النزاع بين الأفراد أو بينهم وبين الدولة فحسب، في حين أن المفتين يمكن أن يُسْتَفْتَوا في موضوعات شتىٰ تتراوح بين إسباغ الوضوء إلىٰ أصول الاعتقاد وتأويل مقاطع غامضة في كتب الفقه، وهي موضوعات لا يُفْصَل فيها أبدًا في ساحة المحكمة. **وأخيرًا**، فإن حكم المفتي يقصد إلىٰ توضيح مبدأ فقهي عام، «أحد عناصر المذهب»، علىٰ أساس واقعة عينٍ. وأما القاضي،

فيتغيًّا بحكمه -خلافًا للمفتي- أن يحل نزاعًا ماديًّا بين طرفين أو متقاضيين. وقد أوضح برينكلي ميسيك (Brinkley Messick) هذا الاختلافَ باقتدار؛ حيث قال:

«إن الفتوىٰ والحُكْم القضائي يقفان علىٰ طرفي نقيض من حيث الوجهة التأويلية. فما يُبنىٰ في الفتوىٰ هو أحد عناصر المذهب: إذ الفتوىٰ معنية بالنصوص الفقهية وقائمة عليها، رغم أنها تستلزم وجودَ واقعةٍ عينٍ تتخذها منطلقًا لها. وأما الحكم القضائي فما يُبني فيه يعد جزءًا من الممارسة: إذ الحكم القضائي معني بالبيِّنة العملية وقائم عليها، رغم أنه يستلزم إطارًا من المذهب الفقهي ليكون منطلقًا مرجعيًّا له. وتستخدم الفتاوىٰ أوصافًا محددة غير متنازع عليها بوصفها أمثلة معينة تستلزم تأويلًا في المذهب، في حين أن الأحكام القضائية تتصدىٰ لحقائق قضايا متنازع عليها بوصفها حالات إشكالية هي نفسها بحاجة إلىٰ تأويل. وهكذا فإن الفتاوىٰ وأحكام القضاء متبادلة تأويليًّا: فهي تتحرك عكسيًّا عند القضايا المتعارضة في نفس الدائرة التأويلية» [1].

وينهضُ المفتون -بوصفهم معبِّرين عن المبادئ الفقهية العامة- بدور مهم في توسيع مدونة الفقه الإسلامي وبلورتها، ولا سيما في الحالات غير المنصوص عليها صراحةً في الأدبيات الفقهية القائمة (والمسائل الكلامية أيضًا، بل الصوفية). وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإن أحكام هؤلاء المفتين، ولا سيما كبارهم، تُدْمَج في أدبيات الفقه الموضوعي (أو الفروع الفقهية)، في كثير من الحالات. ويفسِّر المفتون -من جهة أخرىٰ- الأدبياتِ الفقهية ويطبقونها علىٰ واقعات جديدة غير منصوص عليها صراحةً. وبتعبير آخر: يعمل الفقهاء -كما يلاحظ كثيرٌ من الباحثين المحدثين- بوصفهم وسطاء بين النص التشريعي والعالَم.

وتُعنىٰ أدبياتُ الفقه الإسلامي -وخاصة أدب المفتي الذي يركِّز علىٰ وظيفة المفتي- بتنظيم نشاط المفتي داخل المذهب الفقهي. والغالبُ أن يُنْظر إليه في النظرية السُّنية الكلاسيكية -خلافًا للقاضي المسئول في الجملة عن تطبيق أحكام المذهب وقوانينه حصريًّا، (ويعد غالبًا من مقلِّدي المذهب)- بوصفه منفِّذًا لاجتهاده الفقهي

---

(1) Brinkley Messick, The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society (Berkeley: University of California Press, 1993), 146.

المستقل؛ نظرًا لأنه من الجائز أن يُستفتىٰ في مسألة لم يوجد لها حُكْمٌ بعدُ (أو يحتدم حولها النقاشُ). وكذلك فإن مصطلحي مفتي ومجتهد كثيرًا ما يستخدمان بالتناوب. ورغم ذلك، فإن مفهوم المفتي المقلِّد موجود أيضًا في المذهب الحنفي، كما سنرىٰ في المبحث الخامس من هذا الفصل[1].

(١) الأدبيات عن المفتين ضخمة. انظر علىٰ سبيل المثال:

A. Kevin Reinhart, "Transcendence and Social Practice: Muftis and Qadis as Religious Interpreters," Annales Islamologiques (1993) 27: 5-25: Wael B. Hallaq, "From Fatwas to Furu‘: Growth and Change in Islamic ubstantive Law," Islamic Law and Society 1, no. 1 (1994): 29-65: Norman Calder, " al-Nawawi"s Typology of Muftis and Its Significance for a General Theory of Islamic Law," Islamic Law and Society 3, no. (1996) 2: 137-64: Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers, eds., Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996): David S. Powers, Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002): Etty Terem, "The New Mi‘yar of al-Mahdi al-Wazzani: Local Interpretation of Family Life in Late Nineteenth-Century Fez" (PhD diss., Harvard University, 2007): Camilo Gomez-Rivas, "The Fatwas of Ibn Rushd al-Jadd to the Far Maghrib: Urban Transformation and the Development of Islamic Legal Institutions under the Almoravids" (PhD diss., Yale University, 2009): Muhammad Khalid Masud, "The Significance of Istifta’ in the Fatwa Discourse," Islamic Studies 48, no. (2009) 3: 341-66.

وسوف نناقش لاحقًا أدبيات المفتين في العصرين المملوكي والعثماني.

وظيفة المفتي أواخر عصر سلطنة المماليك

«**وكان الملوك والسلاطين قبله [أي قبل السلطان سليم]، وإن خصَّصوا القضاء برجل واحدٍ، يُطلقون أمرَ الفُتْيا للعلماء؛ فعلماء كل مذهب يُفْتون متىٰ سُئلوا واسْتُفْتوا، ويكتبون علىٰ الأسئلة، ويقع الخلاف والمناضلة دائمًا بينهم**» [المرادي].

ترك العالمُ الحنفيُّ محمد بن إبراهيم بن محمد الغَزِّي (١٤٢١-١٤٩١م) -كشأن كثير من الفقهاء وعلماء الدين أواخر عصر المماليك- مسقط رأسه (غزة)، وسافر إلىٰ القاهرة؛ ليأخذ العلمَ عن كبار علماء عصره. وقد أجازه أحدُ شيوخه في القاهرة، وهو سعد الدين الديري[١]، بتدريس الفقه وإصدار الفتاوىٰ (منحه إذنًا بالتدريس والإفتاء). وبعد أن قضىٰ الغزيُّ فترةً في القاهرة، رحل إلىٰ دمشق، حيث استقر به المقام واشتغل بالفتيا[٢]. ولم يكن الغزيُّ فقيهًا مبرِّزًا أو عالمًا متميِّزًا، ومع ذلك فقد كانت حياتُهُ المهنيةُ شبيهةً بحياة كثير من العلماء المعاصرين له والسابقين عليه. وقد دَأَبَ الفقهاءُ والعلماء في سلطنة المماليك علىٰ السفر إلىٰ المراكز التعليمية داخل السلطنة وخارجها؛ لتحصيل المعارف الدينية والفقهية (وكان أضرابه في الأقاليم الأخرىٰ سواء من المعاصرين له أو السابقين عليه يسافرون بالمثل داخل حدود الكيانات السياسية التي يتبعونها وخارجها؛ طلبًا للمعرفة). ولتلك الإجازة التي حصل عليها

(١) عن سعد الدين الديري، انظر: عبد الرحمن بن محمد العليمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٨م)، ٢/٢٢٧، ٢٢٨. محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م)، ٣/٢٤٩- ٥٣.

Boaz Shoshan, "Jerusalem Scholars ('Ulama') and Their Activities in the Mamluk Empire" [in Hebrew], in Palestine in the Mamluk Period, ed. Joseph Drory (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1992), 95-96.

(٢) أحمد بن محمد الملا الحصكفي، متعة الأذهان من التمتع بالإقران بين تراجم الشيوخ والأقران (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩م)، ٢/٥٨٩- ٥٩٠.

الغزي بتدريس الفقه والإفتاء أهميةٌ خاصة في مناقشتنا طبيعةَ الإفتاء أواخر عصر المماليك؛ نظرًا لأنها جعلته مفتيًا بكل ما تحمل الكلمةُ من معنىٰ، أي شخصًا يُسْمَح له بإصدار الفتاوىٰ.

ومنذ أن نشر جورج مقدسي *George Makdisi* دراسته الأصيلة «**نشأة الكليات**» *The Rise of Colleges*[1]، والباحثون يناقشون إلىٰ أي درجة كان نقل المعرفة الدينية والفقهية في الإسلام السُّني عمومًا وفي سلطنة المماليك خاصة يجري علىٰ نحو مؤسسي. والقضية الرئيسة في «**جدال المؤسسية**» تكمن في أهمية مؤسستين محددتين -هما: المدارس، والإجازات، التي تشمل الإذن بالتدريس والإفتاء- في نقل المعرفة الدينية. ويؤكد جوناثان بركي (Jonathan Berkey) ومايكل تشمبرلين (Michael Chamberlain)[2]، في دراستيهما عن انتقال المعرفة الدينية في القاهرة ودمشق المملوكيتين، الأهميةَ المخولة للمدرِّس أو الراوي الذي ينقل العلمَ مباشرةً عوضًا عن المؤسسة (المدرسة) التي يدرِّس فيها. ويُضاف إلىٰ ذلك أنه بينما أقرّ الباحثان بأهمية نقل العلم من المعلِّم إلىٰ تلميذه، فقد هوَّنا من شأن الإجازة (بوصفها وثيقة)، التي كانت تخوِّل للتلميذ أن يدرِّس ويُفتي، باعتبارها تقليدًا مؤسسيًّا مهمًّا داخل النظام التعليمي المملوكي، وأكَّدا -بدلًا من ذلك- الطبيعةَ الشخصيةَ المرنة غير الرسمية وغير النِّظامية لنقل المعرفة الدينية والفقهية في السلطنة المملوكية.

وعلىٰ النقيض من ذلك، ذهب مقدسي (Makdisi) وديفين ستيورات (Devin Stewart) في الآونة الأخيرة، إلىٰ أن المدارس والإجازات جميعًا أدت دورًا محوريًّا في نقل المعرفة في مصر المملوكية وبلاد الشام. وتأسيسًا علىٰ قراءة الكتاب الأرشيفي للقلقشندي وكتابين من كتب التراجم في القرن الرابع عشر والنصف الأول من القرن الخامس عشر، أظهر ستيوارت أن الإجازات كانت تنقسم إلىٰ ثلاثة

---

(1) George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

(2) Jonathan Berkey, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992): Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

أنواع[١]، لكل نوعٍ منها أساليب أدبية وقواعد كتابية محددة، وخلص إلىٰ أن الإجازة التي يمنحها المدرّسون لتلاميذهم كانت تشتمل علىٰ وثيقة وأنها -فضلًا عن منحها إذنًا بالتدريس والإفتاء- كانت ذات طابع مؤسسي إلىٰ حد كبير بوصفها جزءًا من تأهيل الطالب في المدرسة طوال العصر المملوكي. ومنذ القرن الرابع عشر علىٰ الأقل، كانت الإجازة تُمنح عند مرحلة معينة في مسار تأهيل الطالب، الذي كان يجري غالبًا في المدرسة المخصصة للمدرِّس. زدْ علىٰ ذلك أن الإجازة (أو الإذن أحيانًا) بالتدريس والإفتاء كانت بمثابة مؤهِّل ضروريّ يتسنىٰ لصاحبه أن يعمل قاضيًا أو نائبَ قاضٍ، أو مدرِّسًا للفقه، أو في مناصب أخرىٰ كثيرة[٢].

إن إضفاء الصبغة المؤسسية علىٰ الإجازة بالإفتاء وتدريس الفقه عززتها تلك الإجازاتُ الصادرة التي سجلتها كتبُ التراجم منذ العصر المملوكي وما تلاه[٣]. وقد كان من مقاصد هذه الكتب -كما لاحظ تشامبرلين (Chamberlain)- أن تكون بمثابة أرشيفات جماعية للنخب العلمية (وغيرها)[٤]. وقد سعىٰ العلماء والفقهاء -من خلال هذه «الأرشيفات» كما يزعم ستيورات (Stewart)- «إلىٰ إدراج أنفسهم في سلاسل إسناد موثوق بها، بحيث يصلون مرجعيتهم الذاتية إلىٰ تلك المكتسبة من الأجيال الأولىٰ في الجماعة الإسلامية»[٥]، وربما لتعزيز مكانتهم العلمية بين أقرانهم[٦].

---

(١) يورد القلقشندي ثلاثة أنواع من الإجازات: إجازة بتدريس الفقه وإصدار الآراء الفقهية (إجازة الفتوىٰ والتدريس)، وشهادة تُمْنح بعد أن يحفظ الطالب بعض المصنفات ويعرض معارفه أمام عدد من العلماء (ومن ثم فإن هذه الشهادة تعني حرفيًّا «عَرْض»)، وإجازة النقل (إجازة الرواية أو إجازة بالمرويات علىٰ الاستدعاءات). ولترجمة هذه الشهادات، انظر:

Devin Stewart, "The Doctorate of Islamic Law in Mamluk Egypt and Syria," in Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi, ed. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, and Shawkat M. Toorawa (Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2004), 66-78.

(2) Ibid., 60-63.

(3) Ibid.

(4) Chamberlain, Knowledge and Social Practice, 18.

(5) Stewart, "The Doctorate of Islamic Law," 52.

(٦) تجدر الإشارة إلىٰ أن كتب التراجم تختلف اختلافًا واسعًا فيما يتعلق بذكرها المتكرر لإجازة التدريس =

وبعبارة أخرىٰ أقول: ساعدت كتبُ التراجم في تحويل الإجازة إلىٰ «**حقيقة اجتماعية**» داخل الدوائر العلمية والتعليمية.

ومن العسير أن نقدِّر عددَ الإجازات بالإفتاء وتدريس الفقه، بيد أن المعلومات التي سجلتها كتبُ التراجم تُوحي بأنها كانت تُمْنَح علىٰ نحو منتظم. ورغم ذلك -كما يشير ستيوارت (Stewart)- فإن عدد الإجازات التي رصدتها هذه الكتبُ يبدو أنها تمثِّل نسبة ضئيلة من تلك الإجازات التي مُنحت فعليًّا في المركز التعليمي الرئيس في أنحاء السلطنة المملوكية. والنقطة الأساسية في هذا الصدد هي أن جميع أولئك الذين مُنِحوا الإجازة كانوا يستطيعون الإفتاء، حتىٰ وإن لم يُعيَّنوا في وظيفة قضائية أو تعليمية. ولقد كان منحُ إذنٍ بالتدريس والإفتاء -كما يلاحظ المرادي بحقّ- امتيازًا انفرد به الفقهاء والعلماء.

ولما كانت الدوائر التعليمية في أنحاء السلطنة المملوكية قد أنتجت علىٰ نحو مستقل عددًا ضخمًا من الخريجين الذين كان يسعهم الإفتاء، فإن العلاقة بين النخب المملوكية الحاكمة وهؤلاء المفتين جديرةٌ بأن نخصها بكلمات قليلة. فكونُ المفتي ليس وظيفة دينية رسمية في الإدارة المملوكية، حقيقةٌ تتجلّىٰ في أن كتب الأدلة الإدارية والأرشيفية تخلو من ذكر المفتي باعتباره صاحب منصبٍ(١).

= والإفتاء. وكما بيَّن مقدسي (Makdisi) وستيورات (Stewart)، فإن كتب التراجم في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ككتاب ابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٩م)، وكتاب السخاوي (ت ١٤٩٧م)، تذكر الإجازة بالتدريس والإفتاء بصورة متواترة إلىٰ حد بعيد.

(١) فعلىٰ سبيل المثال، لا يُدْرج القلقشندي المفتين بوصفهم من أرباب المناصب. أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشىٰ في صناعة الإنشا، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، ١٩٦٤م)، ٢/١٩٢، ١٩٣. ولم يُدْرِج المؤرخون أيضًا المفتين الذين لم يتولوا وظيفة محددة بين أرباب المناصب. وبالنسبة لدمشق أواخر العصر المملوكي، انظر مثلًا: علي بن يوسف البصروي، تاريخ البصروي، صفحات مجهولة من تاريخ دمشق في عصر المماليك، من سنة ٨٧١هـ لغاية ٩٠٤هـ، (دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٨م)، ١٨٩، ١٩٠. شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر بن الحمصي، حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩م)، ٢/١٩١، ١٩٢. وفضلًا عن ذلك، فإن المؤرخ المفتي ابن طولون الدمشقي يلتزم بهذا النهج التأريخي في حولياته عن الغزو العثماني لدمشق. وشأن كثير من الحوليات المملوكية الأخرىٰ، كان ابن طولون يفتتح =

وعلىٰ الرغم من أن كتب التراجم كانت جنسًا كتابيًّا شائعًا طوال العصر المملوكي، فليس ثمة كتابُ تراجم -فيما أعلم- أُفْرِد للمفتينَ وحدهم، كما أنَّه لم يُصَنَّف أيُّ كتاب للمفتين المعينين رسميًّا[1]. ولا يعني هذا أن كتب التراجم المملوكية خَلَتْ من ذكر المفتين، بل كما أشار ستيورات (Stewart)، لم يكن التمييزُ بين المفتين والقضاة علىٰ ذلك النحو من الصرامة التي يبدو عليها، فأولئك الذين أُجيزوا بالإفتاء كانت دولةُ المماليك تعيِّنهم في الوظائف القضائية (مثل القضاة ونوابهم)، وكان كثير من القضاة يصدرون الفتاوىٰ أيضًا[2]. ومع ذلك لم يكن المفتون طوال العصر المملوكي يُنظر إليهم بوصفهم أرباب وظيفة دينية.

لقد اقتصر الإفتاءُ الرسميُّ علىٰ إفتاء دار العدل، وقضاء المظالم الذي كان يترأسه السلطان المملوكي (في القاهرة)، أو نائبه (في الشام)[3]. بيد أن رأي مفتي دار

= رواية الأحداث التي وقعت في سنة معينة بسرد جميع أرباب المناصب (السلطان، الولاة، القضاة ... إلخ). وليس ثمة وجود للمفتين في هذه القائمة. انظر: شمس الدين محمد بن طولون، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان: تاريخ مصر والشام، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢-١٩٦٤م)، ج ٢.

(١) يبدو أن المرادي هو أول مؤرِّخ من الأراضي العربية يصنِّف مثل هذا العمل. وأما في الأقاليم المركزية للإمبراطورية، فإن مستقيم زاده سليمان سعد الدين أفندي (ت ١٧٨٧-١٧٨٨م)، والمعاصر تقريبًا للمرادي، صنَّف كتابًا في التراجم يسمىٰ «**دوحة المشايخ الكبار**»، وقصره علىٰ المفتين فحسب. مستقيم زاده سليمان سعد الدين، دوحة المشايخ، Einleitung und Edition, 2 vols. (Stuttgart: Steiner Verlag, 2005).

وانظر أيضًا:

Richard C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study of the Development of the Ottoman Learned Hierarchy (London: Ithaca Press, 1986), 11.

(٢) يعلِّق ابن الشحنة علىٰ جواز أن يفتي القضاة؛ فينص علىٰ أنه «**يُكره للقاضي أن يُفتي في مجلس القضاء**»، ويستطرد ابن الشحنة، فيذكر أن ثمة خلافًا بين الفقهاء حول ما إذا كان ينبغي علىٰ القاضي أن يفتي في غير مجلس القضاء؛ فقال بعضُهم: «**يُفتي في العبادات ولا يُفتي في المعاملات**». إبراهيم بن أبي اليمن محمد بن أبي الفضل بن الشحنة، لسان الحُكَّام في معرفة الأحكام، (القاهرة: مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٧٣)، ٢١٩.

(٣) عن دار العدل، انظر:

Emile Tyan, Histoire de l''organisation judiciaire en pays d''Islam (Leiden: Brill, 1960), 433-

العدل، شأن أي مفتٍ آخر في سلطنة المماليك، لم يكن مُلْزِمًا في ذاته إلزامًا رسميًا. وتقدِّم لنا وثيقة تعيين أبي بكر الجيتي الحنفي (حوالي ١٣٥٨- ١٤١٦م) في الإفتاء الحنفي لدار العدل بالقاهرة أواخر القرن الرابع عشر الميلادي لمحةً عن الطريقة التي كان يُنظر بها إلىٰ هذه الوظيفة[١]. فقد كان الجيتي -بوصفه المفتي الحنفي لدار العدل- يتولىٰ الإشرافَ علىٰ الأحكام الشرعية للدار. فضلًا عن أن التقليد ينصُّ علىٰ أن فتاويه ينبغي أن تكون «**عمدة لأحكامنا الشريفة**»، وأنه «**ينبغي أن يُفتي أهل عصره في شجاعة ودراية**». ومن المهم أن نلاحظ أن تقليد التعيين -رغم ذلك- لا ينصُّ علىٰ أن أحكام المفتي المعيَّن ملزِمةٌ أو أن له الحقَّ في نقض أحكام القضاة[٢].

وكان ثمة أيضًا عددٌ كبير من المفتين الذين لم يحصلوا علىٰ تعيين رسمي، فأيُّ عالم يحصل علىٰ إجازة بالإفتاء، يكون مفتيًا من الناحية الواقعية. ووَلِيَ بعضهم وظيفة تعليمية في مدارس السلطنة ومساجدها، واتخذ آخرون الإفتاء وسيلةً لكسب العيش. علىٰ أن أشدَّ ما أزعج بعض الفقهاء أنه كان بوسع كل مفتٍ أن يفتي كيف شاء، حتىٰ وإن كان مفتقرًا إلىٰ العلم اللازم. فمن ذلك مثلًا أن ابن خلدون -المؤرِّخ وقاضي

525: Jon E. Mandaville, "The Muslim Judiciary of Damascus in the Late Mamluk Period" (PhD diss., Princeton University, 1969), 5-11, 69-73: Jorgen S. Nielsen, Secular Justice in an Islamic State: Mazalim under the Bahri Mamluks 662/1264-789/1387 (Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1985), 49-173: Nasser O. Rabbat, "The Ideological Significance of the Dar al-'Adl in the Medieval Islamic Orient," International Journal of Middle East Studies 27, no. (1995) 1: 3-28: Rapoport, "Royal Justice and Religious Law."

وفي القرن الرابع عشر الميلادي، كان هناك مفتون رسميون يتبعون مذاهب الفقه الأربعة يحضرون مجالس دار العدل بالقاهرة. ومن جهة أخرىٰ، فقد كان المذهبان الحنفي والشافعي هما المذهبين الممثلين بدمشق أواخر عصر المماليك. ويشير جون ماندافيل (Jon Mandaville) إلىٰ أن المفتي الحنفي فحسب كان هو الذي يحضر مجالس دار العدل بمدينة دمشق أواخر القرن الخامس عشر، رغم أن الغزي يذكر المفتي الشافعي أيضًا. نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، (بيروت: جامعة بيروت الأمريكية، ١٩٤٥-١٩٥٨م)، ١/٤٠- ٤٥.

(١) السخاوي، الضوء اللامع، ١١/٥٠.

(٢) تقي الدين أبو بكر بن علي بن حجة الحموي الأزراري، كتاب قهوة الإنشاء، تحقيق: رودولف فيسلي، (بيروت: كلاوس شفارتس فرلاغ، ٢٠٠٥م)، ١١٢، ١١٣.

المالكية أواخر القرن الرابع عشر- ذكر أن المفتين المالكية في القاهرة -وكان يعدُّ بعضهم «طائفة من الدجاجلة أو الجهلة»- كانوا مستشارين شرعيين لكل مَنْ قصدهم للسؤال في قضية من القضايا سواء قبل الفصل فيها في مجلس القضاء أو بعده، وتؤكد روايته العبء الذي كان يلقيه هؤلاء المفتون علىٰ مجلسه للقضاء، وربما علىٰ النظام الفقهي في مجموعه[1]. وكذلك فقد أصدر السلطان الظاهر برقوق -في تلك الفترة تقريبًا- مرسومًا للحدِّ من نشاط المفتين؛ حيث أمرهم فيه باتباع الآراء المجمع عليها في المذاهب الخاصة بهم، وبأن يحصل كلُّ مفتٍ علىٰ إجازة من قاضي قضاة مذهبه بالإفتاء (ومن ثم الحصول علىٰ إجازة بأهليته). ثم كان أن نَصَب قاضي قضاة الشافعية بدمشق سبعةَ مفتين، في حين أن نظيره الحنفي عيَّن ثلاثةً فقط[2]. وبعد زُهاء ثلاثة عقود -في سنة ١٤٢٤م- طلب السلطان الأشرف برسباي من قاضي قضاة الحنفية أن يراقب أهلية المفتين الأحناف[3]. ورغم أن هذه الحوادث تبدو حالات استثنائية،

---

(1) Morimoto Kosei, "What Ibn Khaldun Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt," Mamluk Studies Review (2002) 6: 109-31.

ويعد تعليق ابن خلدون دليلًا مهمًّا علىٰ أن الحصول علىٰ إجازة بالإفتاء لا ينطوي بالضرورة علىٰ إتمام للتحصيل العلمي.

[وجَّه ابن خلدون نقدًا لاذعًا إلىٰ واقع الإفتاء في مصر، ونوَّه بما شابه من فوضىٰ واضطراب؛ حيث «تتعارض الفتاوىٰ وتتناقض، ويعظم الشغب إن وقعت بعد نفوذ الحكم»، كما طعن في أهلية كثيرٍ من المفتين في عصره، فنعتهم بأنهم «أهل الهوىٰ والجهل ... يشعوذون بمفترَق من اصطلاحات العلوم هنا وهناك، لا ينتمون إلىٰ شيخ مشهور، ولا يُعرف لهم كتابٌ في فن». انظر: ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلاته غربًا وشرقًا، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦م)، ص ٢٥٦، ٢٥٧. (المترجم)].

(2) Lutz Wiederhold, "Legal-Religious Elite, Temporal Authority, and the Caliphate in Mamluk Society: Conclusions Drawn from the Examination of a "Zahiri Revolt" in Damascus in 1386," International Journal of Middle East Studies 31, no. (1999) 2:220.

(3) Leonor Fernandes, "Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?," Mamluk Studies Review (2002) 6: 101-2.

هناك أكثر من سابقة مهمة في ممارسة تعيين المفتين؛ فقد رُوِي أن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (ت ٧٢٠م) عيَّن ثلاثة فقهاء مصريين علىٰ الإفتاء.

[أقول: ذكر المقريزي أن عمر بن عبد العزيز جعل أمر الفتيا بمصر إلىٰ ثلاثة رجال، هم: جعفر بن =

فإنها تقفنا علىٰ شيء من المشكلات الناشئة عن كثرة المفتين.

إن مطالبة السلطان بالإشراف علىٰ المفتين كان إجراءً متطرِّفًا. فلم يكن المفتون في أكثر الأحيان محددين مؤسسيًّا. وقد تُرك للفقهاء التصدي لكثرة المفتين، وعلىٰ مدار القرن الخامس عشر، اقترح فقهاء مختلفون مقارباتٍ متعددة؛ فعلىٰ سبيل المثال: يوضح علي بن خليل الطرابلسي، أحد الفقهاء مطلع القرن الخامس عشر، كيف ينبغي علىٰ القاضي أن يحدِّد المفتي الذي تُتابع فتواه، كما يقدِّم عدة قواعد ينبغي علىٰ المفتي التزامها حين يفتي في حالات مختلَفٍ فيها بين أئمة المذهب الحنفي؛ فكأنه كان يهدف إلىٰ صياغة مجموعة من الحلول الممكنة للخلافات الفقهية داخل المذهب[1]. وبعد عدة عقود، وفي دليل آخر للقضاة، يكرِّر إبراهيم بن الشحنة الفرق بين الطبيعة غير الملزِمة (أو بتعبير أدق غير واجبة التنفيذ) لفتوىٰ المفتي والحكم الملزم للقاضي؛ ولذلك فقد جعل الاعتبار لقرار القاضي بدلًا من رأي المفتي[2]. علىٰ أنه لا يرىٰ -رغم ذلك- أن المفتين ينبغي أن يخضعوا للإشراف مؤسسيًّا، كما يقرر ابن خلدون في مقدمته[3].

= ربيعة، ويزيد بن أبي حبيب، وعبد الله بن أبي جعفر. انظر: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث، ٢٠٠٣م)، ٤/٣٦٥. (المترجم)].

Ahmad El Shamsy, The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 101.

(١) ينقل الطرابلسي عن كتاب «أدب القاضي» للحسن بن زياد [اللؤلؤي] قوله: «الجاهلُ بالعلم إذا استفتىٰ فقيهًا فأفتاه بقول أحدٍ، أخذ بقوله ولا يسعه أن يتعدَّىٰ إلىٰ غيره، وإن كان في المِصْر فقيهان كلاهما رضًا يأخذ عنهما، فإن اختلفا عليه، فلينظر أيُّهما يقع في قلبه أنه أصوبُهما وسعه أن يأخذ به، فإن كانوا ثلاثةَ فقهاء واتفق اثنان أخذ بقولهما ولا يسعه أن يتعدىٰ إلىٰ قول الثالث، وإن اختلفوا ولم يتفق اثنان منهم علىٰ شيء اجتهد هو رأيه فيما أفتوه فيه، فأيهم كان أصوب عنده قولًا عمل بذلك، وليس له أن يعمل بقول غير واحد منهم». علاء الدين أبو الحسن علي بن خليل الطرابلسي، معين الحُكَّام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، (القاهرة: مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٧٣م)، ٢٧، ٢٨.

(٢) ابن الشحنة، لسان الحكام، ٢٢١.

(٣) الواقع أن القرن الخامس عشر كان أكثر تعقيدًا مما يمكن أن يفضي بنا دليلا الطرابلسي وابن الشحنة إلىٰ اعتقاده. وتوحي رواية ابن خلدون عن الحالة في القاهرة أواخر القرن الرابع عشرأن استخدام المفتين والقضاة معًا كان ممارسة مألوفة. وقد تلاعب السلطان المملوكي ونخبته الحاكمة بالقضاة والمفتين ابتغاء الحصول علىٰ سند فقهي لأعمالهم. وحين كان القضاة يرفضون الموافقة علىٰ قرار يصدره أحد =

ومن المؤكد أن المفتينَ في أنحاء الأقاليم المملوكية تباينوا في مدىٰ أهميتهم ومكانتهم، وأن بعضهم بدا ذا حضور مرموق في المشهد الفقهي المملوكي. وقد ألمحتْ كتبُ التراجم وألمح المؤرخون المعاصرون لهذه الفترة بوضوح إلىٰ مثل هذه الصورة الهرمية غير الرسمية للمفتين. وقد أدت النعوتُ والألقاب المختلفة التي أُسبغت علىٰ الفقهاء والعلماء -وإن جزئيًّا- إلىٰ إيجاد هذه الهرمية والإعلان عنها؛ ففي كتاب تراجم أحمد بن محمد الحصكفي (ت ١٥٩٥م) -الذي اعتمد فيه اعتمادًا كبيرًا علىٰ كتب تراجم الفقيه والمؤرخ شمس الدين بن طولون في القرن السادس عشر وابن المبرد أواخر القرن الخامس عشر- يُضيف المؤلِّف في بعض الأحيان ألقابًا تومئ إلىٰ أهمية بعض المفتين في مدن معينة أواخر العصر المملوكي. فمن ذلك مثلًا: أن محمد بن محمد بن محمد بن الحمراء الدمشقي (ت ١٤٨٧م) كان يُعرف بـ «مفتي الحنفية» في دمشق[1]، وكذلك فإن عم ابن طولون، يوسف بن محمد بن علي بن عبد الله بن طولون الصالحي الحنفي (ت ١٥٣٠م)، اشتغل مفتيًا لدار العدل، وكان معروفًا بـ «شيخ الحنفية في دمشق»[2].

= رجال النخبة المملوكية الحاكمة، فإنه كان يسعىٰ إلىٰ الحصول علىٰ رأي مفتٍ كبير. وقد استنتج ليونور فرنانديز (Leonor Fernandes)، متابعًا بعض مؤرخي العصر المملوكي، أن هذه الحالة كانت تنطبق بصفة خاصة علىٰ القرن الخامس عشر، عندما تدهور مركز القضاة إلىٰ حدٍّ ما؛ لتطفل غير الأكفاء علىٰ المناصب القضائية بصورة كبيرة. انظر:

Fernandes, "Between Qadis and Muftis," 95-108.

وعلىٰ سبيل المثال، يفيدنا ابن الصيرفي المؤرخ ونائب القاضي الحنفي خلال القرن الخامس عشر، أن السلطان المملوكي قايتباي كان يوقِّر المفتي الحنفي أمين الأقصرائي، حتىٰ قيل: إنه كان يمشىٰ في أحد مواكب السلطان قبل القضاة، وكان السلطان قد طلب منه قبل ذلك أن يزكي بعض الفقهاء لشغل عدد من الوظائف القضائية. علي بن داود الجوهري الصيرفي، إنباء الهصر بأنباء العصر (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠م)، ٣٧٢، ٢٥١. علىٰ أن ذلك لا يعني أن القضاة فقدوا سلطتهم التشريعية في سلطنة المماليك. بل كما لاحظ فرنانديز (Fernandes)، كانت فتاوىٰ المفتين يجب أن تحظىٰ بموافقة أحد القضاة قبل أن يسنها السلطان. وكذلك، فإن مؤرخي العصر المملوكي المتأخر ظلوا يصورون قضاة القضاة بوصفهم شخصيات مسيطرة بحق في «المشهد التشريعي» أواخر عصر المماليك في مصر والشام جميعًا، رغم الخلافات العارضة علىٰ سلطة قاضٍ معين. (انظر علىٰ سبيل المثال: ابن الصيرفي، إنباء الهصر، ٣٧٥- ٣٧٧).

(١) الحصكفي، متعة الأذهان، ٧٤٨/٢.

(٢) السابق، ٨٤٣/٢، ٨٤٤، وكذلك ٣٩٢/١، ٣٩٣.

ولعل من المناسب أن نرجع في هذه النقطة إلىٰ تعقيب المرادي علىٰ ما كان يقع بين المفتين دائمًا من «**الخلاف والمناضلة**». والصحيحُ أن المفتين في أنحاء السلطنة ينبغي ألا يُنظر إليهم بوصفهم جماعةً متجانسةً تتحدَّث بلسانٍ واحد؛ فليست الخلافات الفقهية بين أتباع المذاهب بل داخل المذهب الواحد أمرًا خافيًا. وانظر -مثلًا- إلىٰ الخلاف الذي وقع سنة ١٤٧١م في القاهرة بين ذرية الأمير إينال وأرباب الوظائف في المدرسة التي وقفها حول الحقِّ في الانتفاع بريع الوقف. فقد التمس كلُّ طرف من أطراف النزاع فتوىٰ كبار المفتين الحنفية في القاهرة آنذاك -أمين الدين الأقصرائي، والشيخ محيي الدين الكافيجي، وقاسم بن قطلوبغا- وحملوا آراءهم إلىٰ السلطان المملوكي قايتباي، الذي جمع قضاة القضاة جميعًا والمفتين الثلاثة في مجلس قضائي. ويسجل ابن الصيرفي نقاشًا محتدمًا دار في هذا المجلس؛ ففي حين أقرَّ الكافيجي والأقصرائي إدراجَ ذرية إينال في التمتع بريع الأوقاف، زعم ابن قطلوبغا أن أرباب الوظائف فقط هم الذين يجب أن يتمتعوا بهذا الريع. ثم التفت الكافيجي -في رده علىٰ رأي ابن قطلوبغا- إلىٰ السلطان وقاضي القضاة الحنفي والدوادار قائلًا: «هذا الرجل -يعني قاسم الحنفي- لا يعرف النحو ولا اللغة ولا الأصول ولا الفقه، وإنما يعرف الحِيَل، وهو محجور عليه في الفتوىٰ؛ لأنه يأخذ عليها رشوة»[1]. وهي اتهامات خطيرة. غير أنه ينبغي التأكيد -رغم ذلك- علىٰ أن معظم الفقهاء ومؤرخي المماليك في القرنين الرابع عشر والخامس عشر لم يعُدُّوا تلك الخلافات مشكلة منهجية جوهرية تقتضي إصلاحًا مؤسسيًّا، خلافًا لما ذهب إليه المرادي وأعرب عنه بوضوح.

والحق أن إطار التراتب الزمني للنموذج «**المملوكي**» كما قدَّمه المرادي لم يزل بحاجة إلىٰ شيء من الدرس؛ ذلك أنه يَسِمُ سنة ١٥١٦م بأنها نقطةُ تحول فاصلة في تنظيم الإفتاء بدمشق، وربما في الأراضي العربية عمومًا. بيد أن مؤرخي العصر المملوكي الذين شهدوا الغزو العثماني للأراضي العربية، مثل ابن طولون الدمشقي أو ابن إياس المصري، لا يذكرون أيَّ إصلاح طرأ علىٰ الإفتاء، رغم أنهم يقدِّمون رواياتٍ مستفيضةً للإصلاحات الإدارية والفقهية التي أدخلها الحكامُ الجُدُد. بل إن

(١) الصيرفي، إنباء الهصر بأنباء العصر، ص ٣٥٢-٣٥٤.

وصف ابن طولون -علاوةً علىٰ ذلك- يُوحي بأن نشاط المفتين الدمشقيين غير المعينين، مثل قطب الدين محمد بن محمد بن عمر بن سلطان الدمشقي (ت ١٥٤٣م)، وعبد الصمد الأكاري (ت ١٥٥٨م)، استمر بغير تدخل [من جانب السُّلْطة] في العقود الأولىٰ التي أعقبت الغزو[١]. وقد ذكر مؤرخو القرن السادس عشر، علىٰ نحو ما سنرىٰ لاحقًا، تعيين مفتٍ حنفي رومي أُرسل من إسطنبول إلىٰ دمشق، ولكنهم لم يجعلوا من هذا التعيين تحولًا مفاجئًا وجذريًّا طرأ علىٰ الوظيفة، علىٰ نحو ما يقرر المرادي. ولذلك فمن الضروري أن نولي اهتمامًا إلىٰ استمرارية الممارسات العلمية «**المملوكية**» بين القرنين السادس عشر والثامن عشر.

ولعل كتب التراجم في القرون الهجرية العاشر والحادي عشر والثاني عشر (ويقابلها تقريبًا القرونُ الميلادية من السادس عشر إلىٰ الثامن عشر) يمكن أن تساعدنا في الوفاء بهذا المقصد؛ ذلك أن استعراضًا سريعًا لهذه الكتب يُظْهر أن الإجازات بالتدريس والإفتاء ظلت تُمْنَح بوفرة بعد الغزو العثماني. وإليك -علىٰ سبيل المثال- الشواهد الآتية. ففي فترة ما من النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلادي، غادر الفقيه الحنفي محمد التمرتاشي (ت ١٥٩٥م) الغَزّي الأصل مسقطَ رأسه وسافر إلىٰ القاهرة للأخذ عن بعض العلماء الأوسع شهرة في عصره، فمنحه أحدُ شيوخه بها، وهو مفتي مصر أمين الدين بن عبد العال، إجازةً بالتدريس والإفتاء[٢]. وكذلك فقد أُعطي محيي الدين بن خير الدين الرَّمْلي الحنفي (ت ١٦٦٠م)، من مدينة الرملة الفلسطينية، مثل هذه الإجازة. وقد نَحَا محيي الدين نحو أبيه خير الدين الرملي، أحد أبرز الفقهاء الحنفية في الأراضي العربية (وما وراءها) في القرن السابع عشر الميلادي؛ فدرس الفقه، وأجازه أبوه بالتدريس والإفتاء في مرحلةٍ متقدمة من دراساته، في غالب الظن[٣]. وحصل ابن النقيب البيروتي الشافعي (ت ١٦٥٠م) -في

---

(١) يرصد ابن طولون خلافًا بين هؤلاء المفتين سنة ١٥٣٨م. انظر: ابن طولون، حوادث دمشق، ص ٣٢٥. وعن أولئك المفتين، انظر: المرادي، عَرْف البَشَام، ص ٢٩-٣٢.

(٢) تقي الدين عبد القادر التميمي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، Süleymaniye Library MS Aya Sofya 3295, 346r. وانظر أيضًا في سيرة التمرتاشي: مجهول، ترجمة محمد التمرتاشي، Süleymaniye Library MS Esad Efendi 2212-1, 4v.

(٣) محمد أمين بن فضل الله المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م)، ٣٢٤/٤، ٣٢٥.

هذه الآونةِ تقريبًا- من شيوخه بدمشق علىٰ إجازة بالتدريس والفتوى[١]. وهكذا يتبيَّن لنا مما سبق أن الإجازة بالإفتاء وتدريس الفقه لم تندثر في سنة **١٥١٦**م.

ورغم ذلك، فقد حدث تغيرٌ كبيرٌ فيما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر. وكان تغيّرًا كميًّا وكيفيًّا. فمن حيث الكمّ، ثمة هبوط حاد في عدد المرات التي ذُكِرَ فيها منحُ الإجازات بالتدريس والإفتاء في كتب تراجم القرنين السابع عشر والثامن عشر مقارنةً بالفترات السابقة. فيذكر الحصكفي في كتابه الذي يركِّز علىٰ النصف الثاني من القرن الخامس عشر، والعقود الأولىٰ من القرن السادس عشر، مثلَ هذه الإجازة **٢٣** مرة[٢]. وتَرِدُ أرقام مشابهة في كتاب نجم الدين الغزي لتراجم القرن العاشر (القرن السادس عشر الميلادي تقريبًا)[٣]. ويرد تعبير «**إجازة في الإفتاء والتدريس**» **٣٢** مرة، متداولًا بالتساوي علىٰ مدار القرن. وفي كتاب الغزي لتراجم العقود الأولىٰ من القرن السابع عشر، يطالعنا المصطلحُ أربع مرات[٤]. وللغزي أهميةٌ خاصة فيما نحن بصدده؛ نظرًا لأنه يوثِّق القرن السادس عشر والعقود الأولىٰ من القرن الذي يليه. والحق أن انخفاض عدد الإجازات التي سُجِّلت يدلُّ علىٰ التغيير الذي طرأ علىٰ هذه الممارسة العلمية مطلع القرن السابع عشر، هذا الانخفاض الذي استمر أيضًا إلىٰ القرن الثامن عشر؛ فلا يورد المحبي في كتابه عن تراجم القرن السابع عشر سوىٰ ستة أمثلة فقط تضمنت منح إجازة بالتدريس والإفتاء[٥]، وأما في القرن الثامن عشر، فلا يذكر المرادي إلا أربعة فقهاء حصلوا علىٰ مثل هذه الإجازة[٦].

---

(١) المحبي، خلاصة الأثر، ٤/٣٠١-٣٠٢.

(٢) الحصكفي، متعة الأذهان.

(٣) الغزي، الكواكب السائرة.

(٤) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، لطف السمر وقطف الثمر: من تراجم أعيان الطبقة الأولىٰ من القرن الحادي عشر، جزءان، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨١-١٩٨٢م). وتطالعنا أرقام مشابهة في كتاب التراجم لمعاصر الغزي ومنافسه البوريني. الحسن بن محمد البوريني، تراجم الأعيان من أبناء الزمان، (دمشق: المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥٩-١٩٦٣م). والمرجع نفسه، تراجم الأعيان من أبناء الزمان، Staatsbibliothek zu Berlin MS Weetzstein II 29.

(٥) المحبي، خلاصة الأثر.

(٦) محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد المرادي، كتاب سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٨م).

ومن المحقق أن استخلاص بيانات إحصائية دقيقة من المعلومات التي تقدِّمها كتبُ التراجم أمرٌ مُشْكِل؛ فلعل هذه الإجازات بالتدريس والإفتاء كانت تُمنح بصورة منتظمة أكثر مما توحي به هذه المصادرُ. ورغم ذلك، فثمة اتجاهٌ واضحٌ يشير إلىٰ هبوط مطرد في رواج هذه الممارسة بين العلماء والفقهاء.

ورغم أن الانخفاض في منح الإجازات بالإفتاء والتدريس كان ظاهرةً عمَّت المذاهبَ الفقهية جميعًا، فقد كان ثمة اختلافاتٌ بيِّنة في معدل منحها بين أتباع المذاهب المختلفة. فمن بين جميع الحالات المذكورة، كانت الغالبية العظمي من متلقي الإجازات (وما يتصل بمانحيها) من أتباع المذهب الشافعي. وقد رصدت كتبُ تراجم القرنين السادس عشر والسابع عشر خمسةَ فقهاء حنفية فحسب مُنِحوا إجازةً كهذه. وثمة سؤالان يتعيَّن بحثهما: **الأول**: كيف نفسِّر الانخفاض في معدل منح الإجازات؟ **والثاني**: لماذا حافظ بعضُ الفقهاء علىٰ هذه الممارسة أكثر من غيرهم؟ (أو لنكن أكثر دقة، لماذا سجَّلت كتبُ التراجم تلك الحالات المحددة دون غيرها؟).

وسوف نُجيب عن السؤال الأول بصورة وافية فيما يلي. وحسبنا أن نذكر فيما يتعلق بهذه المسألة أنَّ انخفاض معدل منح الإجازات بالإفتاء والتدريس يتسق مع ظهور التعيين الرسمي للمفتين في ولاية دمشق العثمانية، وهو ما يشي بأن تعيين الدولة للمفتين جعل الإجازة أمرًا غير ضروري[1].

وترتبط الإجابة عن السؤال الثاني بالسؤال الأول، بيد أنها ربما ترتبط أيضًا بتبني الأسرة العثمانية الحاكمة للمذهب الحنفي (أو بتعبير أكثر دقة، بتبنيها فرعًا محددًا داخل المذهب) بوصفه مذهبًا رسميًّا لها: فلعل أتباع المذهب الحنفي من الأراضي العربية، وخاصة أولئك الذين سعوا إلىٰ الحصول علىٰ تعيين رسمي في إحدىٰ الوظائف، كانوا أكثر ميلًا من نظرائهم غير الحنفية للتخلي عن الإجازة بالتدريس والإفتاء. ويبدو أن كثيرًا من الفقهاء غير الحنفية ظلوا يعتمدون -غير منكرين جملةً

---

(١) ترد الإجازة في مدونة قانونية كانت تهدف إلىٰ تنظيم وظيفة الهيئة العلمية السلطانية منتصف القرن السادس عشر، قانون نامه أهل العلم، بوصفها شهادة رسمية يمكن التحقق من صحتها في حالة التفتيش الرسمي.
Ahmed Akgündüz, ed., Osmanli Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (Istanbul: Fey Vakfi, 1992), 4:663.

لسلطة السلطان أو المفتي الأكبر- علىٰ انتسابهم إلىٰ طبقات معينة موثوق بها أكثرَ مما فعل نظراؤهم من أبناء المذهب الحنفي. وربما يفسِّر ذلك لماذا حافظت الإجازةُ بالتدريس والإفتاء في هذه الدوائر الخاصة علىٰ بعض ما كان لها من مكانةٍ قبل الغزو، وهي حقيقة تنعكس أيضًا في «**الأرشيفات الجماعية**» للدوائر العلمية، ألا وهي كتب التراجم.

ويمكن أن يَصْدُق الأمرُ نفسُهُ علىٰ الحنفية الذين لم يتقلَّدوا رسميًّا أيَّ وظيفة أواخر القرن السادس عشر إلىٰ القرن الثامن عشر. فقد أقام هؤلاء المفتون مرجعيتهم، كما تشير حالتا التمرتاشي وابن خير الدين الرملي، علىٰ شيوخهم وعلىٰ انتسابهم إلىٰ تراث علمي محدَّد عوضًا عن إقامتها علىٰ تعيين رسمي من قِبَل الدولة. وتتجسَّد هذه النقطةُ الأخيرة في رواية المحبي عن الإفتاء الحنفي في مدينة غزة الفلسطينية؛ فحين توفي مفتيها الحنفي عمر بن علاء الدين سنة **١٦٤٨**م[١]، لم يكن هناك أيُّ فقيه حنفي يمكن أن يشغل وظيفة الإفتاء الشاغرة التي سبق أن وَلِيَها محمد التمرتاشي وابنه صالح. فأجبر والي غزة وأعيانُ المدينة فقيهًا شافعيًّا، هو عمر بن المشرقي، علىٰ التحول إلىٰ المذهب الحنفي، ثم أُرسل إلىٰ خير الدين الرملي للأخذ عنه، فمنحه إجازةً بالتدريس والإفتاء. ونظرًا لأنه لم يحصل في ظاهر الأمر علىٰ أي تعيين رسمي من إسطنبول، فإن الإجازة التي حصل عليها من المفتي الشهير كانت حاسمةً في إقرار أهليته الفقهية[٢].

علىٰ أن التغيير لم يكن مجرد تراجعٍ كمي في معدل الإجازات الممنوحة بالإفتاء والتدريس، بل كان له بُعْدٌ كيفيٌّ أيضًا. فقد شهدت بلاد الشام، مثلًا، إبان القرن السادس عشر الميلادي ضعفَ الصلةِ بين الإجازة والتأهل للتدريس في المدارس، هذه الصلة التي برزت تمامًا في العصر المملوكي، وخاصة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، علىٰ نحو ما أثبت مقدسي (Makdisi)، وستيوارت (Stewart). وكانت هذه الإجازة أواخر العصر المملوكي، كما رأينا آنفًا، تُمْنَح للطالب في مرحلة معينة من مسار دراسته بالمدرسة، وهي وإن كانت آنذاك وثيقةً تتلو تقاليدَ معينة، فإن

---

(١) المحبي، خلاصة الأثر، ٣/٢٠٩.

(٢) السابق ٣/٢٠٣-٢٠٥.

الأمر لم يجرِ علىٰ هذا النحو دائمًا بحلول أواخر القرن السادس عشر. فعلىٰ الرغم من أن خير الدين الرملي كتب إجازةً لابنه، فإن الحكاية الآتية التي يرويها المؤرخُ والفقيه الشافعي الغَزّي عن كيفية حصوله علىٰ الإجازة بالإفتاء تستحق الاهتمام؛ لأنها تجسِّد بعضَ هذه التحولات الكيفية. فقد رأىٰ عبد القادر بن محمد الطرابلسي (ت ١٥٩٢م) -الفقيه الشافعي الدمشقي- في منامه والد الغَزِّيٰ المتوفىٰ، بدر الدين، فأراد أن يطرح علىٰ هذا الفقيه الجليل مسألةً، فأمره بدر الدين بأن يسأل ابنه نجم الدين؛ فتأوَّل الفقيه الشافعي الكبير وأستاذ الغَزّي، شهاب الدين أحمد العيثاوي (ت ١٦١٦م)[١]، ذلك بأنه إجازةٌ من بدر الدين لابنه بالتدريس والإفتاء. فليست الإجازة ها هنا -كما هو بيِّنٌ- جزءًا عضويًّا في دراسة الفقيه، ولا كانت وثيقةً تماثل تلك الوثائق التي وصفها القلقشندي، ذلك الموسوعي المملوكي. ومن العسير أن نقدِّر كيف كان ذلك التغيير جارفًا، وإن بدا التغير الكيفي الذي تعكسه هذه الحكايةُ الطريفة أمرًا جديرًا بالملاحظة.

نخلص مما تقدَّم إلىٰ أن التراجع في انتشار الإجازة بالتدريس والإفتاء بين الفقهاء والعلماء، بالإضافة إلىٰ التغيير المحتمل الذي طرأ علىٰ الطبيعة المؤسسية للإجازة والانتماء الفقهي لمن ظفر بها = ربما يعكس تغييرًا مزدوجًا حدث علىٰ مدار القرون الثلاثة الأولىٰ من الحكم العثماني في الأراضي العربية. إذ يبدو، أولًا، أن ممارسات نقل المعرفة الفقهية، أو بعضها علىٰ الأقل، قد تغيَّرت؛ فبدت الإجازة [certificate] في الواقع الجديد أقلَّ أهمية بصورة ملحوظة. ويتسق هذا التغير مع التحول الذي طرأ علىٰ أساليب تعيين المفتين، سواء أكانوا من الحنفية أم من أتباع المذاهب الأخرىٰ. وفي هذا الصدد، تبدو ملاحظة المرادي أنَّ الفقهاء المفتين كانوا يعينون بصورة متزايدة من قِبَل الأسرة العثمانية الحاكمة وهيئتها العلمية (الهرمية)- دقيقةً تمامًا. بيد أن هذه العملية لم تكن كما أسلفنا جارفة ومباغتة، علىٰ نحو ما صورها المرادي؛ حيث رُوعيت الإجازة بالتدريس والإفتاء، وإن كانت في صيغة مُعَدَّلة، كما رُوعي التصور المملوكي للإفتاء، في دوائر معينة بالأقاليم العربية للدولة العثمانية (وربما في الأقاليم الأخرىٰ أيضًا).

---

(١) الغزي، لطف السمر، ١/٣٠٨- ٣٢٤.

وما زال ثمة سؤال لم تُطْرح له إجابةٌ بعدُ: لماذا كان المرادي شديد القلق بشأن الخلاف المتصل والنزاع المستمر بين الفقهاء؟ يجب علينا -لكي نتفهم قلق المرادي- أن نتأمَّل طائفةً أخرىٰ من المخاوف، التي تعكس -فيما أزعم- ذلك التصور الذي تمسَّك به أعضاء النخبة الحاكمة من العثمانيين والنخبة القضائية الدينية، عن وظيفة المفتي المملوكية. وللوفاء بهذا المقصد يجب علينا أن نسلط الضوء علىٰ التصور العثماني للإفتاء.

التصور العثماني لوظيفة المفتي

«أمسكوا قول محمد وعليه الفتوىٰ»

- مصطفىٰ نعيما، تاريخ نعيما[١]

حين احتفىٰ مصطفىٰ نعيما المؤرخ العثماني لأوائل القرن الثامن عشر بتاريخ تعيين محمد أفندي (في سنة ١٠٢٤هـ/ ١٦١٥م) مفتيًا أكبر للسلطنة العثمانية، وهي الوظيفة التي سبق أن شغلها صنعُ الله أفندي، قرَّر أن يكون احتفاؤه بصياغة هذا القول المأثور المشار إليه. والحقُّ أنه ليس مجرد أداةٍ بلاغيةٍ أو محض تلاعب بالألفاظ، بل إنه يجسِّد تصورَ نعيما لطبيعة وظيفة مفتىٰ السَّلْطنة الأكبر (شيخ الإسلام)، وأهمية فتواه، وفي هذا المبحثِ توضيحٌ لقوله وبيانٌ للفرضيات التي يستند إليها.

منذ حوالي منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، إبان غزو العاصمة السلطانية الجديدة تقريبًا، والحكم العثماني والنخب الدينية -وكانت لا تزال قيد التطور- تؤسِّس تدريجيًا هرميةً من الوظائف القضائية والمدارس. وكان ظهورُ وظيفة مفتي السَّلْطنة الأكبر (شيخ الإسلام) بعدًا أساسيًا من أبعاد هذه العملية، «لتصبح بحلول منتصف القرن السادس عشر الوظيفة العليا في الهرمية القضائية العثمانية»[٢]. ورغم أن كثيرًا من الفقهاء ومشايخ الإسلام شاركوا في بلورة الوظيفة وتطويرها في ذلك العصر، فمن العسير أن نغلو في أهمية أبي السعود أفندي مفتي السلطنة الشهير في

---

(١) مصطفىٰ نعيما، تاريخ نعيما: روضة الحسين في خلاصة أخبار الخافقين، أنقرة، الجمعية التاريخية التركية، ٢٠٠٧، ٢/٤٢٤.

(2) Colin Imber, Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), 7. See also Repp, The Müfti of Istanbul: Murat Akgündüz, XIX. Asir Baslarina Kadar Osmanli Devleti"nde Seyhülislamlik (Istanbul: Beyan Yayinlari, 2002): Abdurrahman Atcil, "The Formation of the Ottoman Learned Class and Legal Scholarship (1300-1600)" (PhD diss., University of Chicago, 2010).

القرن السادس عشر الميلادي في هذه العملية، وهي حقيقة لم تغب عن الشهود المعاصرين لتلك الفترة ولا عن الباحثين المحدثين. وقد أضحىٰ مفتي السلطنة الأكبر نحو منتصف القرن المذكور، كما أقر كولن إمبر (Colin Imber)، «المصدرَ الرئيسيَّ للسلطة الفقهية في الإمبراطورية»[١].

ويتعيَّن علينا، لفهم الآثار الناجمة عن ظهور مفتي السلطنة باعتباره «المصدر الرئيسي للسلطة الفقهية»، أن ندرس التعريف المذهبي لهذه الوظيفة جنبًا إلىٰ جنب تطورها. وكان تأسيسُ هيئة هرميةٍ علمية -علىٰ نحو ما سنبيِّن لاحقًا- مصحوبًا بإعادة تشكيل مذهبي لوظيفة مفتي السَّلْطنة ولدورها داخل هذه الهيئة المتنامية. ويتناول هذا المبحثُ كيف عرَّف المنتسبون إلىٰ النخبة القضائية/ الدينية العثمانية هذه الوظيفة منذ أوائل القرن السادس عشر وما تلاه. وسوف نُولي العلاقات بين مفتي السلطنة الأكبر (شيخ الإسلام) والمفتين الإقليميين التابعين له اهتمامًا خاصًا.

إن فهم هرمية المفتين العثمانية أمر حاسم في الوقوف علىٰ طبيعة وظيفة المفتي عمومًا -وليس مفتي السلطنة الأكبر فحسب- في الولايات العثمانية. ويخصِّص هزارفن حسين أفندي الكاتبُ الموسوعي ومؤرخ القرن السابع عشر فصلًا في كتابه «**تلخيص البيان في قوانين آل عثمان**» لتصنيف المفتين في السلطنة العثمانية: «وربما يكون المفتي شيخًا للإسلام، وربما لا يكون. وأولئك الذين ليسوا مشايخ الإسلام هم المفتون الإقليميون (*ken*âr müftileri)»[٢]. ولا يحدِّد هزارفن مَنْ كانوا مفتين إقليميين (*ken*âr müftileri)، وماذا كان وضعهم في الهيئة الهرمية العلمية، ولماذا عُيِّنوا، أو بأي طريقة؟ إنه لا يذكر إلا أنهم كانوا أدنىٰ رتبةً من مفتي السلطنة. ويتجلىٰ دنوُّ هذه الرتبة فيما اشْتُرط عليهم من ذكر النُّقُول التي يرجعون إليها في فتواهم، في

---

(1) Imber, Ebu's-Su'ud, 7.

(٢) علىٰ الرغم من أن هزارفن ألَّف كتابه في النصف الثاني من القرن السابع عشر (اكتمل الكتاب في سنة ١٦٧٥-١٦٧٦م)، فقد اعتمد علىٰ وثائق أقدم، مثل: «قوانين نامه، وبعض التواريخ والسجلات القديمة والجديدة»، كما عوَّل علىٰ وثائق وسجلات أخرىٰ من المحكمة والديوان السلطاني [الهمايوني].
Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü"l-Beyân fî Kavânîn-i Al-i Osmân (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1998), 38, 197.

حين أن مفتي السلطنة لم يكن من المظنون أن يفعل ذلك (انظر: الفصل الرابع)[1].

ويُمِدُّنا المؤلِّفُ المجهول لرسالة «**حرز الملوك**» -وهي رسالة صُنِّفت قبل كتاب هزارفن بعدة عقود وخُصِّصَتْ لبنية الدولة العثمانية- بمزيد من التفاصيل المتعلِّقة بتاريخ وظيفة المفتي الإقليمي. ووفقًا لهذه الرسالة، كان السبب الرئيس وراء تعيين الفقهاء مفتين في أماكن محددة هو تعزيز إمكانية حصول الرعايا الإقليميين علىٰ مفتٍ يمكنه أن يمدهم بفتاوىٰ معتمدة. ولعل هؤلاء الرعايا كان عليهم - قبل أن يُعيَّن لهم مفتٍ - أن يرسلوا أسئلتهم إلىٰ إسطنبول أو أن يسافروا إليها بأنفسهم. وكذلك فإن هذه الملاحظة ربما توحي بأنه قبل أن يحدث ذلك التطور كان هناك مفتٍ رسميٌّ واحد فقط، استقر في العاصمة العثمانية. وكان الغرض الأساسي للمفتي الإقليمي -لاحقًا في عصر المؤلف- هو أن يراقب الموظفين الظالمين والقضاة الجاهلين *(zaleme-i vulât* ve cehele-i kudât)، الذين لا يتبعون أحكام الشريعة. وكذلك فإن المؤلِّف المجهول ينصُّ صراحةً علىٰ أن أولئك الذين كانوا يعملون مفتين إقليميين *(hidmetine etrâf* ve cevânibde fetvâ) كان من الجائز اختيارهم من بين المدرسين أو من بين الصالحين (du'âci) القادرين علىٰ الإفتاء *(fetvâ* virmege iktidâri olan)[2].

وينبغي إيضاحُ حقيقة أن المفتي الإقليمي كان يمكن اختياره من بين مدرسي المدارس. فوفقًا لإشارة ريتشارد رب (Richard Repp)، يبدو أنه لم يكن ثمة مسار وظيفيّ رسميّ للمفتين، كما كان الحال بالنسبة للقضاة (tarîki kazâ) أو المدرسين (tarîki tedrîs)، ورغم ذلك، يبدو أنه منذ عهد بايزيد الثاني ومَنْ تلاه كان المدرِّس في أهم مدرسة يبنيها السلطان (وأحيانًا المدرسة التي يبنيها أعضاءٌ من أسرة السلطان أو النخبة العثمانية الحاكمة) في المدن الرئيسة للدولة- بمنزلة مفتٍ محليٍّ أيضًا. وهكذا فإن المدرِّسين في المدارس الكبرىٰ -كتلك التي بناها بايزيد الثاني في أماسية، وأم السلطان سليمان في مانيسا، والسلطان سليمان نفسه في رودس ودمشق، وسليم

(1) Ibid 200. See also Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 32, no. (1969) 1: 45-46.

(2) Anonymous, "Hirzu"l-Mülûk," in Yasar Yücel, ed., Osmanli Devlet Teskilâtina dair Kaynaklar (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988): 191-92.

الثاني في قبرص، وخسرو بك في سراييفو- كانوا جميعًا بمنزلة مفتين إقليميين معينين رسميًا في تلك النواحي[١]. علىٰ أن هؤلاء المفتين/المدرِّسين لم يكونوا جميعًا في المرتبة نفسها في هرمية المدرسة، وهي حقيقة تتجلىٰ في تباين الأجور، التي كانت تتراوح بين ثلاثين إلىٰ ثمانين آقجة في اليوم[٢]. وثمة مؤهل مهم مأخوذ في الاعتبار هاهنا، وهو أن إلحاق وظيفة المفتي بمدرسة إقليمية بارزة يميز في الغالب المراكز الحضرية الكبرىٰ. وكان ثمة فقهاء -علىٰ نحو ما سنرىٰ لاحقًا- حصلوا علىٰ تعيين رسمي للعمل بالإفتاء في مراكز حضرية أدنىٰ، مثل مدينة الرملة الفلسطينية، ولكنهم لم يُعينوا في وظيفة تعليمية في إحدىٰ المدارس السُّلطانية.

والمعروفُ عن وظيفة شيخ الإسلام أوفر كثيرًا من المعروف عن تابعيه الإقليميين. وبحلول منتصف القرن السادس عشر بدا شيخُ الإسلام رئيسًا لتلك الهيئة العلمية الهرمية، كما أسلفنا. فكان يملك، بذلك، سلطةَ تعيين الفقهاء في مختلف الوظائف داخل الهيئة المتطورة (وربما كان ذلك بالتشاور مع الوزير والسلطان). وكذلك فإن عمله رئيسًا للهيئة العلمية كان يسمح له بحل النزاعات بين أعضائها[٣]. وكان هناك

(١) تقلد شيخ الإسلام نفسه (اسميًّا علىٰ الأقل) وظيفة التدريس بمدرسة بايزيد الثاني في إسطنبول. انظر:
Isma'il Hakki Uzunçarsili, Osmanli Devletinin Ilmiye Teskilâti (Ankara: Türk Tarih Yurumu Basimevi, 1965), 205.

وعن المدرسة العثمانية في القدس، انظر:
Guy Burak, "Dynasty, Law and the Imperial Provincial Madrasa: The Case of al-Madrasa al-'Uthmaniyya in Ottoman Jerusalem," International Journal of Middle East Studies 45, no. (2013) 1: 111-25.

(2) Repp, "The Müfti of Istanbul," 62-68.

ويذهب رِب (Repp) إلىٰ أن معدل الأجور كان يتراوح بين ٣٠ إلىٰ ٦٠ آقجة. غير أن راتب مفتٍ واحد علىٰ الأقل في دمشق، كما سنرىٰ لاحقًا، كان ٨٠ آقجة.

[«آقجة تعني -لغة- الضارب أو الضاربة إلىٰ البياض. وأصلها مغولية، معناها نقد أبيض. وهي قطعة صغيرة من الفضة، ضربت لأول مرة عام ٧٢٩هـ، في عهد السلطان أورخان. وكانت تستخدم في الأوساط الشعبية للدلالة علىٰ الدراهم أو النقود بشكل عام، ووزنها خمسة قراريط وثلاث حبات؛ أي ربع مثقال، وبحساب الغرامات اليوم أربعة غرامات و٦١٨ مليغرامًا، ثم بدأ الوزن والحجم يتناقصان تدريجيًّا» (سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، ص٢٠) (المترجم)].

(٣) علىٰ سبيل المثال، يبين المؤلف المجهول لكتاب حرز الملوك أن مفتي السلطنة كان هو المنوط به حل =

جانب آخر لتلك الوظيفة -كما سيرد في الفصل الرابع- هو سلطة اعتماد الكتب الفقهية.

وتقدِّم الفتاوىٰ التي صدرت عن أكابر مفتي السلطنة رؤيةً مهمةً للطريقة التي كان رؤساء الهيئة العلمية العثمانية يتصورون بها وظيفتهم من حيث علاقتهم بأعضاء الهيئة الآخرين، ولا سيما أن هذه الفتاوىٰ تكشف عن الصيغة المذهبية للوظيفة كما فهمها مفتو السلطنة. وحتىٰ قبل أن يضطلع المفتي بكافة السلطات التي حازها منتصف القرن السادس عشر، حاول المفتون المعينون رسميًا، وخاصة من قبل مفتي السلطنة، أن يؤسِّسوا مرجعيةً لفتاواهم[١]. وفي هذا الإطار حكم المفتون العثمانيون -في فترة مبكرة من العقود الأولىٰ للقرن السادس عشر- بتكفير من يزدري فتوىٰ صادرة عن مفتٍ رسمي. فمن ذلك مثلًا: أن كمال باشا زاده -مفتيٰ السلطنة الشهير خلال القرن السادس عشر- سُئِلَ عن شخص استخف بفتوىٰ بالسؤال عن مدىٰ فائدتها بالنظر إلىٰ واقعةٍ ما؛ فأجاب بأن هذا الشخص يجب عليه أن يجدِّد إيمانه، ويتعيَّن تعزيره تعزيرًا بالغًا[٢]. والحق أن النظر إلىٰ التمرد علىٰ حكم فقهي بوصفه كفرًا ليس بدعة عثمانية؛ ففي مناظرة وقعت سنة ١٤٥٩م، أعلن الفقيهُ الحنفي سراج الدين الهندي وغيره أن مذهب أبي حنيفة يرىٰ أن مَنْ استخف بفتوىٰ أو ازدرىٰ مفتيًا يُحكم بارتداده[٣]. ولكن يبدو أن هذه الحجة لم تستخدم في السياق العثماني إلا في الحالات المتضمنة فتاوىٰ لمفتي السلطنة وأتباعه المعينين رسميًّا. وقد أومأ عمر لطفىٰ بركان إلىٰ أن التشكيك

= كافة النزاعات الفقهية بين الفقهاء (her kelâmi beyne"l-'ulemâ nass-i kati' okup)، وأما المفتي فكان يجب عليه أن يقدم أصحَّ إجابة علىٰ أولئك الذين يتوجهون إليه بالسؤال (١٩٢).

(١) المصطلح المستخدم هو فتوىٰ شريفة (fetvâ-i serîfe). ويرمز المصطلح عادةً في المصادر العثمانية للقرنين السادس عشر والسابع عشر إلىٰ الفتاوىٰ الصادرة عن المفتين المعينين رسميًّا، وفي الغالب عن شيوخ الإسلام أنفسهم.

(2) Kemâlpasazâde, Fetâvâ, Süleymaniye Library MS Darulmesnevi 118, 19v.

وعن ممارسة تجديد الإيمان انظر:

Guy Burak, "Faith, Law and Empire in the Ottoman "Age of Confessionalization" (15th-17th Centuries): The Case of "Renewal of Faith,"" Mediterranean Historical Review 28. no. (2013) 1: 1-23.

(3) Fernandes, "Between Qadis and Muftis," 104.

في صحة فتوىٰ مفتي السلطنة الأكبر كان يعد «**انتهاكًا جسيمًا للنظام الديني والاجتماعي**»[(١)].

وقد أكَّد أكابر مفتي السلطنة بصورة متزايدة، في السنوات والعقود التالية، الطبيعةَ الإلزامية وواجبة التنفيذ لفتاواهم، وأصروا علىٰ أن جميع فقهاء الهيئة العلمية العثمانية، من المفتين والقضاة علىٰ حد سواء، مُلْزَمون باتباعها. وانظر، مثلًا، إلىٰ ما حكم به شيخُ الإسلام صنع الله أفندي (ت ١٦١٢م)؛ حين سُئل عن قاضٍ لم يكن «يتبع الشريعة، والمراسيم السلطانية، والفتوىٰ الشرعية» في أحكامه، فأجاب بأن هذا القاضي ينبغي أن يُعزَل من منصبه، ويُعَزَّر، ويُحْكم عليه بالكفر (*k*âfir olur)؛ لإهانته الشرع الشريف[(٢)]. ومن الواضح أن الحكم في هذه الحالة كان صادرًا عن مفتٍ رسمي، بل عن شيخ الإسلام نفسه. وفي السياق عينه، سُئِل شيخ الإسلام يحيىٰ أفندي (ت ١٦٤٣م)، في النصف الأول من القرن السابع عشر، عن مفتٍ إقليمي أذن لرجل أن يتزوج مرة أخرىٰ من امرأته التي طلَّقها ثلاثًا، دون أن تنكح زوجًا غيره أولًا حتىٰ تِحلَّ له، وكان ذلك الإذن مناقضًا لفتوىٰ مفتي السلطنة[(٣)]، الذي قضىٰ بأن هذا المفتي الإقليمي يجب تعزيره ومنعه من الإفتاء (*ifta*'dan men' lâzimdir)، كما أمر هو نفسه [يحيىٰ أفندي] بأن يُعزل من منصبه كلُّ قاض يحكم بما يتعارض مع فتوىٰ مفتي السلطنة، ولعله كان يعني فتواه هو[(٤)].

---

(1) Ömer Lütfi Barkan, "Caractère religieux et caractère séculier des institutions ottomanes," in Contributions à l''histoire économique et sociale de l''Empire ottoman, ed. Jean-Louis Bacqué-Grammont and Paul Dumont (Leuven: Peeters, 1983), 36.

(2) Sun'ullah Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Library MS Resid Efendi 269, 43r.

(3) Yahyâ Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Library MS Aya Sofya 1569, 88v.

(4) Ibid., 85r.

وقد سُجل حكم مماثل في مجموع فتوىٰ عبد الرحيم أفندي. انظر:

Haim Gerber, State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective (Albany: State University of New York Press, 1994), 81, 201n3.

[نقول: هذا إسرافٌ من الكاتب في التأويل؛ لأن إباحة زواج الرجل امرأته التي طلقها ثلاثًا دون أن تنكح زوجًا غيره مخالفةٌ لصريح القرآن الكريم (انظر: الآيتين ٢٢٩، ٢٣٠ من سورة البقرة)، والإجماع منعقد علىٰ بطلانه (المترجمان)].

وتشير دراسات حديثة عن المحاكم الإقليمية بالأناضول إلىٰ أن الفتاوىٰ الصادرة عن المفتي المعين رسميًا كان لها وزن كبير، وكانت تحترم حقًّا بوصفها فتاوىٰ ملزِمةً، ما دامت متوافقة مع القضية المطروحة[1]. ففي مدينة بورصة إبان القرن السابع عشر، مثلًا، كان مَنْ يحمل فتوىٰ يكسب قضيته في المحكمة[2]. وكذلك كان الحال في قسطمونيا وجانقري خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ حيث دأب المتقاضون -كما يبين بوجاك إرجين (Bogaç Ergene)- علىٰ تقديم الفتاوىٰ للمحكمة، «وكان لها أهمية كبيرة في الدعاوىٰ؛ حيث كانت تكفلُ لحامليها عادةً كسب قضاياهم»[3]. وفي الحق أن هوية المفتي في هذه الحالات ليست واضحةً دائمًا؛ ففي بعض الحالات كانت فتاوىٰ شيخ الإسلام هي التي تُحمل إلىٰ المحكمة، في حين أن فتوىٰ المفتي الإقليمي كانت هي المعول عليها في حالات أخرىٰ. وتجدر الإشارة إلىٰ أن فتوىٰ المفتي الإقليمي الرسمي كانت تتمتع بموثوقية كبيرة في نظر القاضي المحلي؛ ذلك أنه [أي: المفتي] كان يلتزم ما يفتي به مفتي السلطنة الأكبر، نظريًّا علىٰ الأقل.

ولسنا نعرف إلا القليل -مقارنةً بالأناضول- عن الطريقة التي أفاد بها المتقاضون من الفتوىٰ في أنحاء الأراضي العربية للسلطنة. وقد ذهبت جوديث تاكر (Judith Tucker) إلىٰ أن الواقع في سوريا وفلسطين إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر كان مختلفًا عن الوضع في الأناضول؛ فليس ثمة «إلا أدلة قليلة تشير إلىٰ أن المفتي والقاضي [في بلاد الشام] كانا علىٰ وفاقٍ في عملهما»، بسبب ما تسميه «اختلافات جوهرية في الخلفية، والتأهيل [العلمي]، والوضع الرسمي للمفتين». ومع ذلك، فقد لفتت الانتباه

---

(1) Gerber, State, Society, and Law in Islam, 82-83: R. C. Jennings"s findings for Kayseri. however, qualify Gerber"s conclusions: in Kaysari, fatwa bearers did not necessarily win the case. R. C. Jennings, "Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th c. Ottoman Kayseri," Studia Islamica (1978) 48: 133-72.

(2) Gerber, State, Society, and Law in Islam, 81.

(3) Bogaç Ergene, Local Court, Provincial Society, and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Cankiri and Kastamonu) (1744-1652)Leiden: Brill, (2003, 31.

إلىٰ التناغم بين أحكام المفتين وقرارات القضاة[1]. ومن جهةٍ أخرىٰ، ثمة حالاتٌ من القدس خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر تشير إلىٰ أن المتقاضين كانوا يسعون إلىٰ الحصول علىٰ فتوىٰ من مفتىٰ السلطنة الأكبر أو من المفتي الرسمي للولاية، كما تشير هذه الحالات إلىٰ أن فتوىٰ المفتي الرسمي للمدينة كانت تحظىٰ بأهمية خاصة في ساحة المحكمة.

وتُلْقِي إحدىٰ الفتاوىٰ الصادرة عن المفتي الرسمي للقدس نهاية القرن السابع عشر الضوءَ علىٰ الكيفية التي كان يُنْظَر بها إلىٰ فتاوىٰ شيوخ الإسلام من منظور إقليمي. فقد سُئل عبد الرحيم بن أبي اللطف، مفتي القدس الرسمي، عن وثيقتي تعيين (berât) لنفس الوظيفة؛ حيث أراد المستفتي أن يعرف أيَّ الوثيقتين ينبغي تنفيذها؛ فأجاب بأن «شيخ الإسلام، المفتي الحالي للسلطنة العظمي، يحيىٰ أفندي قضىٰ» بأن وثيقة التعيين الأولىٰ هي التي يجب أن تنفذ[2]. وبعبارة أخرىٰ يمكن القول: إن المفتي المقدسي نفَّذ فتوىٰ شيخ الإسلام، رغم أنه (وربما غيره من المفتين الإقليميين) كان يحيد أحيانًا عن أحكامه، أو علىٰ الأقل يتحاشىٰ التزام بعضها[3].

إن الصورة الهرمية التي تتبدَّىٰ من خلال هذه الأحكام الفقهية تتجلَّىٰ أيضًا في الحوليات التاريخية المعاصرة؛ فقد رفض الفقيهُ المحقِّق محمد بن محمد المعروف بعرب زاده (ت ١٥٦١م)، أن يعترف بأحد طلاب أبي السعود معيدًا له، فأصدر أبو السعود فتوىٰ -مصحوبة بمرسوم سلطاني- تنص علىٰ أنه ليس لأحد أن يُعارض شيخ الإسلام، وما لبث عرب زاده أن عُزل من منصبه ونُفي إلىٰ بورصة عدة سنوات[4].

---

(1) Judith E. Tucker, In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine (Berkeley: University of California Press, 1998), 20-22.

(٢) وبناء علىٰ تعليق ابن أبي اللطف، يبدو من المنطقي أنه عرف فتوىٰ مفتي السلطنة بعد أن طالعها في مرسوم «**بخطه الشريف المعهود**»، رغم أنه ليس واضحًا ما إذا كان مرسومًا سلطانيًا/إمبراطوريًا يتضمن فتوىٰ مفتي السلطنة أو أن مفتي السلطنة أصدر فتوىٰ ليس إلا. عبد الرحيم بن أبي اللطف المقدسي، الفتاوىٰ الرحيمية في واقعات السادة الحنفية، MS (Princeton University) Firestone Library Mach Yehuda 4154, 74r.

(3) Burak, "Faith, Law and Empire."

(٤) علي بن بالي منق، العِقْد المنظوم في ذكر أفاضل الروم (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥م)، ٣٤٩- ٣٥٣.

ويبدو من المناسب، الآن، بعد أن حققنا العلاقات بين شيخ الإسلام وغيره من فقهاء الهيئة العلمية السُّلطانية، أن نخصَّ علاقاته بأعضاء النخبة العثمانية الحاكمة، بمن فيهم السلطان نفسه الذي كان يعينه في منصبه الرفيع، بكلمة موجزة. يروي المؤلف المجهول لكتاب «**حرز الملوك**» أن «وظيفة المفتي ينبغي أن تُقَلَّد لرجل ورعٍ عالمٍ فقيه *(mesned-i fetvâ bir ehl-i takvâ 'âlim ve fakîhe ta'yîn ve tevcîh buyurulmak vech-i vecîhdir)*»[1]. ويشير استخدام الفعل *(buyurulmak)* إلىٰ أن المفتي كان يُعَيَّن بأمر سلطاني. كما تؤكد الحوليات المعاصرة أن شيخ الإسلام كان يتقلَّد منصبه بمرسوم سلطاني[2]. ولا يحدِّد هزارفن (Hezârfen) كيفية تعيين مفتي السلطنة، وإن بدا واضحًا أنه تابعٌ للسلطان[3]. وفي القرن السابع عشر (وربما قبل ذلك)، استُدعي شيخ الإسلام المعين حديثًا -فور تعيينه- إلىٰ القصر؛ حيث خَلَع عليه السلطانُ خلعة شيخ الإسلام البيضاء[4]. علىٰ أن هذا الإدراك لعلاقات السُّلْطة بين

---

(١) مجهول، حرز الملوك، ١٩٢. وكانت شخصية مفتي السلطنة أحيانًا هي السبب في عزله. فعلىٰ سبيل المثال، حين وصل إلىٰ الجيش (العسكر) خبر تعيين ممك زاده شيخًا للإسلام، اعترض الجنودُ علىٰ تعيينه، بدعوىٰ أنهم «لا يريدون مفتيًا سكيرًا». وبعد ذلك بثلاث ساعات، وفقًا لرواية عيسىٰ زاده، عُزل مفتي السلطنة المذكور من منصبه

'îsâzâde, 'îsâzâde Târîhi: Metin ve Tahlîl (Istanbul: Istanbul Fetih Cemiyeti, 1996), 26.

(2) Silâhdâr Findiklili Mehmet Aga, Silâhdâr Târîhii (Istanbul: Devlet Matba'asi, 1928), 1:221.

(٣) ومع ذلك فإن هزارفن يرىٰ أن شيخ الإسلام مسئول عن أفعال السلطان الإدارية؛ ففي مقطع بعنوان «نصيحة»، يوصي هزارفن السلاطين بمحادثة (müsâhebet) شيخ الإسلام من حينٍ إلىٰ آخر. ومن المثير للانتباه أن هزارفن يضمِّن في هذا المقطع جملًا افتراضية من هذه المحادثات الموصىٰ بها، وفيها يعاتب السلطان مفتي السلطنة عتابًا رقيقًا لعدم التفاته إلىٰ الظلم الذي يحدث في الأقاليم التابعة له؛ فيقول السلطان لشيخ الإسلام مثلًا: «هناك ظلم وبغي في الأقاليم، لماذا لم تنبهني إليه؟ ... سوف تكون مسئولًا عن عاقبة هذا الشر يوم الحساب» (Tasrada zülm u te'addî olurmus, niçün beni îkâz eylemezsin .... Rûz-i cezâde vebâli senin boynuna). هزارفن حسين أفندي، تلخيص البيان، ٢٠١.

(4) Uzunçarsili, Osmanli Devletinin Ilmiye Teskilâti, 92-189. See also Defterdâr Sari Mehmet Pasa, Zübde-i Veki'ât) (1116-1066)Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, (1995. 219: 'Abdülazîz Kara Celebizâde, Târîh-?i Rav?atü"l-Ebrâr)Cairo: Matba'at Bulaq, 1248 ([1832], 473.

السلطان والمفتي كان موضعَ نزاع أحيانًا. فقد ورد أن السلطان محمدًا الرابع كان يمتَنُّ علىٰ مفتي سلطنته قره جلبي زاده بأنه هو الذي ولاَّه منصب الإفتاء، وهو ما يعني ضمنًا أنه كان مدينًا بمنصبه للسلطان. فأجابه قره جلبي زاده بأن الله لا السلطان هو الذي قلَّده الإفتاء[١]. وهذه حكاية مهمة؛ لأنها تبيِّن أن تعيين المفتين - حتىٰ داخل الأوساط العلمية والقضائية في الأراضي المركزية للدولة - كان موضعَ جدال، وأن الفقهاء الذين كانوا يتبعون الهيئة العلمية السُّلطانية، بمن فيهم مفتي السلطنة الأكبر، لم يغفلوا عن المشكلات التي أثارها تعيينُ السلطان لهم.

ويشي التعيين السلطاني للمفتين بأن السلاطين كان في مستطاعهم عزلُ شيوخ الإسلام من هذه الوظيفة، وقد فعلوا. والحقُّ أن وظيفة مفتي السلطنة الأكبر -بحلول العقود الأولىٰ من القرن السادس عشر- لم تكن وظيفةً أبدية يتولاها المرءُ طوال حياته، كما كانت إلىٰ ذلك الحين[٢]. وتوحي حكاية قره جلبي زاده ومقدمة المرادي -علاوة علىٰ ذلك- بأن فكرة كون السلطان هو المصدر، أو علىٰ الأقل أحد المصادر الرئيسة، لسلطة مفتي السلطنة في إصدار الفتاوىٰ- كانت شائعة نسبيًّا. وتحفل الحولياتُ العثمانية أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر بأمثلة علىٰ أن مِنْ أكابر مفتي السلطنة مَنْ عُزل[٣]، ومنهم مَنْ نُفِي[٤]، ومنهم مَنْ أُعْدم، وإن لم يقع

---

(١) نعيما، تاريخ نعيما، ١١٦٥/٣.

(2) Madeline C. Zilfi, "The Ottoman Ulema," in Cambridge History of Turkey III: The Later Ottoman Empire, 1603-1839, ed. Suraiya N. Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 214.

(3) For example, Defterdar Sari Mehmed Pasa, Zübde-i Veki'ât, 256-58: Ahmad b. Lutf Allah Munajjim Bashi, Kitab Jami' al-duwal: Qism salatin Al 'Uthman ila sanat 1083 H. (Mecca: s.n., 2009), 2:1193: Silâhdâr Mehmet Aga, Silâhdâr Târîh?i, 1:31, 363: 2:245.

وقد تألم بعضهم، مثل كوتشي بك (ت ١٦٥٠م) لعزل المفتين والفقهاء الآخرين من وظائفهم بدون سبب. علىٰ أنه أبدىٰ أسفه أيضًا لعدم أهلية كثير من فقهاء عصره.

Koçi Bey, Risale-i Koçi Bey (Istanbul: Ahmet Vefik Pasa, 1863), 9-12. 74 Munajjim Bashi, Kitab Jami' al-duwal, 2:1248: Silâhdâr Mehmet Aga, Silâhdâr Târîhi, 1:11-12.

(4) Munajjim Bashi, Kitab Jami' al-duwal, 2:1248: Silâhdâr Mehmet Aga, Silâhdâr Târîhi, 1:12-11.

الإعدام إلا في حالات نادرة (عادةً بعد عزلهم من الوظيفة)[1]. فمن ذلك مثلًا: أن معلول زاده (Ma'lûlzâde) عُزِل من الإفتاء لإصداره «**فتوىٰ باطلة**»[2]. وكذلك فقد رفض مصطفىٰ أفندي البولوي، الذي عمل شيخًا للإسلام من سنة **١٦٥٧** إلىٰ سنة **١٦٥٩**م[3]، أن يفتي بجواز إعدام غازي دلي حسين باشا، سردار كريت؛ فنُفي إلىٰ القاهرة، ومنح قضاء الجيزة بوصفه «أربالق»[4]. واللافت للنظر أنه رغم تعيينه مفتيًا في مصر، لم يكن أحدٌ من أهلها يطرق بابه ملتمسًا للفتوىٰ، كما يذكر أُوليا جلبي[5].

لقد فَقَدَ مفتو السلطنة، الأقل حذرًا أو الأقل حظًّا، مناصبَهم بل حيواتهم أيضًا. فكان أخي زاده حسين أفندي (ت **١٦٣٣**م) أول مُفتٍ للسلطنة يُعدم في التاريخ

---

(1) Uzunçarsili, Osmanli Devletinin Ilmiye Teskilâti, 223-26.

(2) Ahmet Hasan Beyzâde, Hasan Beyzâde Târîhi)Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi. (2004, 1:408.

(3) On Boluvî Mustafâ Efendi, see Defterdâr Sari Mehmed Pasa, Zübde-i Veki'ât, 257.

(٤) كان الآربالق (arpalik) مصدر دخل، وهو إحدىٰ الجهات القضائية غالبًا، يُسند إلىٰ عضو في الهيئة الهرمية العلمية العثمانية أثناء تقاعده بين الوظائف.

[جاء في تعريف الآربالق: أنه «الاسم العام للأموال التي كانت تُدفع لكبار رجالات الدولة، وبعض المنتسبين إلىٰ القصر وأعيان العلماء، بوصفها مخصصًا إضافيًّا علىٰ رواتبهم، أو للتقاعد أو للعزل من مناصبهم، ومعناه اللغوي: بدل الشعير. ويُعتقد أن هذا المخصص وضع في الأساس لإعانة أصحاب الخيول من رجالات الدولة، ثم شمل من لديه حاشية من الخدم والمستقدمين، ثم اتسع نطاق استخدامه؛ فأصبح يُعطىٰ لكافة رجالات الدولة ولا سيما رجال الهيئة العلمية أثناء عزلهم من مناصبهم». انظر: سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٠م)، ص ١٣، ١٤. (المترجم)].

(5) Hanefi seyhülislâmi idi. Amma fetvâsina kimse muhtâc degil idi. Evliya Celebi. Seyahatnâmesi: Topkapi Sarayi Bagdat 304 Yazmasinin Transkripsiyonu, Dizin: (Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 1996-2007), 10:86.

وكان السبب في نقص الاهتمام بفتاوىٰ مصطفىٰ أفندي، كما يبين أوليا جلبي، بروزَ دور فقهاء الأزهر: «فمن كان بحاجة إلىٰ فتوىٰ، توجه إلىٰ الجامع الأزهر، حيث يدفع منكيرين (عملة نحاسية متواضعة القيمة) أو ثلاثة، وفقًا لقصده ونيته، ويحصل علىٰ فتوىٰ ممتازة». انظر أيضًا:

Akgündüz, XIX. Asir Baslarina Kadar Osmanli Devleti"nde Seyhülislamlik, 176-183.

العثماني؛ لتآمره علىٰ السلطان مراد الرابع. وبعد ذلك باثنين وعشرين عامًا، أعدم السلطانُ محمد الرابع مفتي السلطنة الأكبر خوجه زاده مسعود أفندي (ت ١٦٥٦م)؛ بسبب ما لاحظه رجالُ البلاط من نزوعه إلىٰ التدخل في الشئون السياسية[١]. ورغم ندرة حالات الإعدام، فإنها تُظهر أن أكابر مفتي السلطنة لم يكونوا بمأمن من أشد العقاب، علىٰ ما كان لهم من مكانة دينية وقضائية.

بيد أن ذلك لا يعني حتمًا أن مفتي السلطنة كان ينسج فتاواه لتوافق مآرب السلطان وأهواءه؛ حيث تورد الحوليات المعاصرة خلافات بين أكابر مفتي السلطنة والسلاطين، كانت الغلبة فيها أحيانًا لرأي المفتين. فمن ذلك مثلًا: أن أسعد أفندي أنكر مطلب السلطان عثمان الثاني بإعدام أصغر أبنائه قبل خروجه من العاصمة السلطانية في حملة ضد التحالف البولندي- الليتواني، وهو الإنكار الذي أسهم في النهاية في إبطال العادة العثمانية بقتل الإخوة والأبناء[٢]. وكانت شرعية بعض الأحكام السلطانية تعتمد إلىٰ حد بعيد علىٰ موافقة مفتي السلطنة الأكبر. وتتجلَّىٰ أهمية الحصول علىٰ دعم شيخ الإسلام في المحاولات التي كان يبذلها أحيانًا أعضاء النخبة العثمانية الحاكمة من أجل الحصول علىٰ فتوىٰ تؤيد قضيتهم. فمن ذلك مثلًا: أن عددًا من الفرسان (سباهية) التمسوا فتوىٰ مفتي السلطنة سنة ١٥٨٨م لتأييد مطالبهم، قبل لقاء الصدر الأعظم [رئيس الوزراء][٣]. والحق أن القوىٰ السياسية في العاصمة كانت تطالب أحيانًا بتعيين رجل متعاطف في منصب مفتي السلطنة؛ لما يرون من أن مثل هذا التعيين ربما كان وسيلة فعَّالة في تعزيز مصالحهم؛ ففي سنة ١٦٤٨م،

---

(1) Uzunçarsili, Osmanli Devletinin Ilmiye Teskilâti, 223-26.

(2) See, for example, Baki Tezcan, "The Ottoman Mevali as "Lords of the Law,"" Journal of Islamic Studies 20, no. (2009) 3: 6-404. See also Baki Tezcan, "Some Thoughts on the Politics of Early Modern Ottoman Science," in Beyond Dominant Paradigms in Ottoman and Middle Eastern/North African Studies, ed. Donald Quataert and Baki Tezcan (Istanbul: Center for Islamic Studies]ISAM[, 2010), 135-56.

(3) Mustafa Selaniki, Târîh-i Selânikî (Istanbul: Istanbul -niversitesi Edebiyat Fakültesi, 1989), 1:210.

مثلًا، أراد السباهيةُ تعيين أبي سعيد أفندي الذي كان يناصر قضيتهم مفتيًا للسلطنة، بيد أنه رفض هذا العرض[1].

ويُلقي المطلبُ الذي طرحته فئاتٌ مختلفة داخل النخبة العثمانية الحاكمة بعزل بعض شيوخ الإسلام ضوءًا كاشفًا علىٰ التصور العثماني للإفتاء. وتصف بعض المصادر، وهي تقريرية وصفية، الوظيفةَ باعتبارها خدمة *(hidmet)*، يتقلدها المرشَّحُ المؤهَّلُ لها[2]. وقيل -في حالات أخرىٰ-: إن المفتي كان يحصل علىٰ إذنٍ بالإفتاء (*iftâ*'ya me'zûn olan)[3]. ولعل هذا الإذنَ يشيرُ إلىٰ التقليد السُّلطاني لا إلىٰ أهلية المفتي. وينطوي تعريف وظيفة مفتي السلطنة بوصفها «**خدمة**» علىٰ دلالات مهمة بالنسبة للأهلية الفقهية للمفتي (سواء لمفتي السلطنة أو لنظيره الإقليمي) في الإفتاء حين يُعزل من منصبه. ويبدو جليًّا أن المفتي الذي يحصل علىٰ تقليد بالوظيفة، وفقًا للتصور العثماني لها، هو الذي يحق له دون غيره أن يصدر فتاوىٰ مُلْزِمة داخل النظام الفقهي السُّلطاني. وكذلك فإن سُلْطة المفتي العثماني في الإفتاء، بخلاف نظرائه المماليك، كانت قابلةً للإلغاء. وبتعبير آخر: إذا كان الإفتاء في سلطنة المماليك «**رُتْبة**» في المقام الأول، فإن العثمانيين كانوا ينظرون إليه بوصفه وظيفةً. وتبعًا لذلك،

---

(١) نعيما، تاريخ نعيما، ١١٨٨/٣.

(2) For example: ibrâhîm Peçevî, 1:49; Cengiz Orhonlu, Osmanli Tarihine Aid Belgeler (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basimevi, 1970), 132.

وثمة مصادر أخرىٰ تعتبر الإفتاء رتبةً (rütbe or paye) وخدمة أيضًا. انظر:

Uzunçarsili, Osmanli Devletinin Ilmiye Teskilâti, 11-209: Mehmet Zeki Pakalin, Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlügü (Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1993), 2:764.

(٣) ويجدر بنا أن نلتفت إلىٰ مناقشة رب (Repp) لمصطلح مأذون في سياق معالجة مستقيم زاده (ت ١٧٨٧م) لإفتاء ملا عبد الكريم (الذي اشتغل مفتيًا في عهد بايزيد الثاني):

لقد بدا مستقيم زاده غامضًا حتىٰ بعث في النفس ريبةً في أنه يتشكك في صحة ما ادعاه عبد الكريم في المفتي . . . ومما يؤكد هذا الانطباع عن شك مستقيم زاده استخدامه عبارة «مأذون بالإفتاء» (أو العبارة الأخرىٰ: مأذون بالفتوىٰ) في شأن عبد الكريم، ولم يستخدمها سوىٰ ثلاث مرات أخرىٰ في مقالاته عن المفتين المعتبرين: أولاها: في تصريحه العام بإنكار فتوىٰ ملا يكان، وحاصلها أن جميع العلماء مخولون بالإفتاء، وثانيتها تتصل بملا يكان نفسه، وثالثها بشأن الشيخ عبد الكريم القادري الذي يبدو أنه قدح في شخص المفتي. ولا تعلق لذلك بمفتي إسطنبول - في عهد سليمان.

فإن أولئك الذين لم يتقلدوا هذه الوظيفة لم يكن في مقدورهم أن يصدروا فتاوىٰ واجبة التنفيذ[1].

(١) يستخدم المؤرخ مصطفىٰ بن فتح الله الحموي في القرن السابع عشر مصطلح «الإفتاء السلطاني» للإشارة إلىٰ التقليد الرسمي للإفتاء (the officially appointed muftiship). مصطفىٰ بن فتح الله الحموي، فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر (بيروت: دار النوادر، ٢٠١١م)، ١٢٨/٥.

ظهور المفتي الإقليمي
وإعادة تنظيم الإفتاء في ولاية دمشق العثمانية

«وجرىٰ بعده [أي: بعد السلطان سليم] أخلافُهُ الملوك من آل عثمان الكرام علىٰ هذا المنوال من تخصيص فتوىٰ كلّ مذهب، برجل من علماء المذهب، ومنع غيره من الكتابة علىٰ الأسئلة»(١).

حين غزت القواتُ العثمانيةُ مدينة دمشق سنة ١٥١٦م، كانت الهيئةُ الهرمية الدينية/القضائية العثمانية لا تزال تمر بتطورات مهمة. ورغم أن مفتي السلطنة الأكبر آنذاك لم يكن قد تحمَّل بعدُ تلك المسئوليات التي نهض بها في العقود التالية، فإن ممارسة تعيين المفتين رسميًّا والهرمية التي يمكن تمييزها برئاسته كانتا قائمتين بالفعل في الأراضي المركزية للدولة. وفي القرنين التاليين، تزايدت هيمنةُ العثمانيين باطراد -مع دمج دمشق وغيرها من الولايات في السلطنة- علىٰ تعيين المفتين رسميًّا، وإن لم يكن هذا الإجراءُ -مع جلائه- شاملًا. وسوف أحاول فيما يلي تبيُّن المفهوم العثماني للمفتي المعين رسميًّا، وكيف كان مطبقًا في ولاية دمشق المفتتحة حديثًا، وكيف تواءم معه الفقهاءُ المحليون.

ولعل استقصاء تراجم أولئك الذين اشتغلوا بالإفتاء في دمشق في القرنين الأولين اللذين أعقبا الغزو العثماني للمدينة يساعدنا في إعادة تصور عملية التعيين في وظيفة الإفتاء. والحقُّ أن كتابَ المرادي في تراجم المفتين الحنفية -الذي يشتمل علىٰ ست وعشرين ترجمة لفقهاء تولوا الإفتاء بدمشق منذ الغزو إلىٰ أوائل القرن الثامن عشر- مصدر نافع للوفاء بهذا المطلب. ولعل أبرز ملامح الكتاب أنه يخالفُ وصفَ المرادي نفسه لهذه العملية، وهو الوصف الذي نُوقش في المباحث السابقة. وكان إبراهيم الرومي (ت ١٥٦٦م) أولَ مفتٍ رسمي تعينه إسطنبول. ويُوحِي لقبُ **«رومي»**، الذي

---

(١) المرادي، عرف البَشَام، ٢، ٣.

يُستخدم عادة للإشارة إلىٰ الأشياء والناس الذين ينتمون إلىٰ الأراضي المركزية للدولة العثمانية - أنه تخرَّج في النظام المدرسي العثماني، وكان عضوًا في الهيئة الهرمية العلمية السُّلطانية. بيد أنه إلىٰ جانب إبراهيم الرومي وخلفائه الروم، يؤرِّخ المرادي لنشاط آخرين من المفتين الحنفية خلال القرن السادس عشر، والذين لم يعينهم الحكامُ الجدُدُ للولاية. وبعبارة أخرىٰ: يصف المرادي في تراجمه واقعًا يختلف كلَّ الاختلاف عن ذلك الواقع الذي يُجمله في مقدمة الكتاب: فبدلًا من مفتٍ واحد يُعيَّن رسميًّا، يكون هو المرجعية الفقهية الحنفية الوحيدة في المدينة، كان ثمة -في العقود الأولىٰ التي أعقبت الفتح- مفتون دماشقة لم يتولوا وظيفةً رسميةً، وإن عملوا جنبًا إلىٰ جنب مع المفتي الرسمي.

علىٰ أن تصوير المرادي للقرن السابع عشر يُشْبِه إلىٰ حدٍّ بعيد الوصفَ الذي يطرحه في مقدمته وتؤيِّده مصادرُ أخرىٰ؛ ذلك أنه لم يذكر في كتابه من المفتين بدمشق خلال القرن المذكور إلا مَنْ جرىٰ تعيينهم رسميًّا. وربما يوحي هذا التغيير بأنه مع نهاية القرن السادس عشر، أصرت الهيئةُ العلمية العثمانية إصرارًا شديدًا علىٰ أن يكون المفتي المعين رسميًّا هو المفتي الحنفي الوحيد للمدينة. ويعزِّز كتابُ المحبي في تراجم القرن الحادي عشر -ولعل المرادي رجع إليه- هذا الانطباعَ[1]. ويبدو أنه بحلول النصف الثاني من القرن السابع عشر، أصبح تعيينُ مفتٍ حنفي وحيد لدمشق هو القاعدة المتبعة. بل إن المحبي يورد مرسومًا سلطانيًّا صدر في ذلك الوقت بأنه «**لا ينبغي أن يكون للمدينة إلا مفتٍ حنفيٌّ واحدٌ فقط**». وكان إصدار هذا المرسوم يعني أيضًا أنه كان يجب علىٰ سلطات الدولة -في بعض الأحيان- أن تمنع فقهاء آخرين من الإفتاء. ويروي المحبي أن علاء الدين الحصكفي كان هو المفتي المعين رسميًّا لدمشق، ورغم ذلك فقد كان عبد الحليم بن [برهان] الدين بن محمد البهنسي (ت ١٦٧٩م) يمارس الإفتاء دون الحصول علىٰ تقليد رسمي؛ فتدخل قاضي قضاة المدينة

---

(١) ويستشهد المرادي في كتابه لتراجم القرن الثاني عشر الهجري بكتاب آخر في التراجم من تصنيف المحبي، وهو «**ذيل نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة**». وبناءً علىٰ ذلك، فمن الراجح أن المرادي كان علىٰ دراية بكتاب المحبي «**خلاصة الأثر**» أيضًا. محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين المحبي، ذيل نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة (القاهرة: عيسىٰ البابي الحلبي، ١٩٧١م).

-بأثر من ذلك- ونفَّذ مرسومًا سلطانيًا، مُنِع البهنسي بمقتضاه من الإفتاء[1]. وقد أكد المؤرخ إسماعيل المحاسني (أواخر القرن السابع عشر) هذا الصنيع؛ فكان إذا ذكر مفتيًا لم يشغل وظيفة الإفتاء رسميًّا نعته بأنه «**المفتي سابقًا**»[2].

وفي الحق أن الصورة التي رسمها المحبيُّ والمحاسني في وصفيهما جديرةٌ بالعناية؛ لأنها تشير إلىٰ اتجاهين متناقضين فيما يبدو: فمن ناحية حاولت السلطةُ العثمانية منع المفتين غير المعينين من الإفتاء، كما تبيَّن حالةُ البهنسي. ومن ناحية أخرىٰ -علىٰ نحو ما سنرىٰ في المباحث التالية- تدلُّ تجربة بعض كبار المفتين غير المعينين، كخير الدين الرملي وعبد الغني النابلسي (ت ١٧٣١م) أواخر القرن السابع عشر، علىٰ أن نشاط بعض المفتين الذين لم يتقلَّدوا وظيفةً حكومية استمر بغير تدخل. ولعل السلطة العثمانية كانت في أوقاتٍ دون أخرىٰ أكثرَ إصرارًا علىٰ قصر الإفتاء علىٰ المفتين المعينين، أو أن تكون شهرة هؤلاء المفتين قد كفلت لهم العمل في هدوء.

وليس من قبيل المصادفة أن يوافق ظهور المفتي المعين رسميًّا في العقود الأولىٰ من القرن السابع عشر تدهورَ أهمية الإجازة بالتدريس والإفتاء؛ ذلك أن تعيين المفتين لم يعد امتيازًا ينفرد به الفقهاء، كما أن الأسرة العثمانية والسلاطين (والهيئة الهرمية العلمية) أصبحت مهيمنة علىٰ إجراءات التعيين بصورة متزايدة، ففقدت الإجازةُ كثيرًا من أهميتها. وانتهىٰ الأمر -كما رأينا- إلىٰ أن أوهنت وثيقةُ التعيين السلطاني -في نظر كثير من الفقهاء- الإجازةَ بالإفتاء وتدريس الفقه.

والغالبُ علىٰ إجراءات الحصول علىٰ تعيين سلطاني أنها ليست واضحةً تمام الوضوح. ويُلقي الخطابُ التالي سنة ١٦٠٧م من الصدر الأعظم درويش باشا إلىٰ السلطان أحمد الأول، والذي نقل فيه الأول قرار التعيين، بعضَ الضوء علىٰ ما ينطوي عليه تعيين مفتي دمشق:

«**إن منصب مفتي دمشق شاغر الآن. وقد أُسند الإفتاء بالمدينة إلىٰ خادمك قاضي كوتاهية؛ لأهليته لهذا العمل. وأما قضاء كوتاهية فسوف يُسند إلىٰ مدرس الثماني**

---

(١) المحبي، خلاصة الأثر، ٢/٣١٠.

(٢) إسماعيل المحاسني، نشر تحت عنوان «صفحات في تاريخ دمشق في القرن الحادي عشر الهجري»، مجلة معهد المخطوطات العربية ٦ (مايو - نوفمبر ١٩٦٠م)، ١٠٤.

[مدرسة في إسطنبول] مولانا أمير حبي (Mevlânâ Emîr Hâibî) . . . . سلطاني المجيد، لقد سويتُ هذه المسائل بالتشاور مع خادمك شيخ الإسلام. لقد رأىٰ أن هذه السلسلة من التعيينات مناسبة وقام بإعلانها. [إن سلطة إصدار] هذا الفرمان [ترجع إلىٰ] سلطاني المجيد»[١].

ويبدو أن هذا التعيين لم يتحقق؛ ذلك أن المصادر لا تقدِّم لنا أيَّ معلومات عن مفتٍ في دمشق اشتغل قبل ذلك قاضيًا علىٰ كوتاهية. بيد أن الخطاب يكشف عن جوانب مهمة عن إجراءات التعيين؛ ذلك أنه يشير بوضوح إلىٰ أهم ثلاث جهات في هذا الإجراء: السلطان، والوزير، ومفتي السلطنة. فكان ينبغي، وفقًا لدرويش باشا، أن يوافق هؤلاء الثلاثة علىٰ المرشَّح لشغل وظيفة الإفتاء. وربما لم يجر الأمر علىٰ هذا النحو دائمًا، ولكن تأييد واحد علىٰ الأقل من هؤلاء الفاعلين الثلاثة كان يمكن أن يزيد فرصة المرشح بدرجة كبيرة للحصول علىٰ الوظيفة. ويؤكد المحبي والمرادي كلاهما ضرورةَ الحصول علىٰ تأييد أحدهم علىٰ الأقل. وتدلنا تراجم المفتين المعينين أن السفر إلىٰ إسطنبول كان يزيد فرصة الفقيه في التعيين؛ إذ كان بمقدور الفقهاء هناك الحصول علىٰ أمر سلطاني، مباشرة أو من خلال تدخل أحد كبار المسئولين. فعلىٰ سبيل المثال عُيِّن عبد الوهاب بن أحمد بن محمد بن فرفور (ت ١٦٦٢م) مفتيًا لدمشق حين رُقي محمد كوبريلي، الذي عمل واليًا لدمشق سابقًا، إلىٰ الصدارة العظمىٰ، فلعل تعيين ابن فرفور كان نتيجة دعم كوبريلي ترشيحَهُ. وقد حاول آخرون من الفقهاء الحصول علىٰ وظيفة الإفتاء عن طريق مفتي السلطنة؛ فمن ذلك مثلًا: أن ابن أخي خير الدين الرملي، محمد بن تاج الدين بن محمد الرملي (ت ١٦٨٥م) حين رجع من مصر بعد أن درس هناك فترةً، كتب عمُّه إلىٰ مفتي السلطنة ملتمِسًا تعيينَ ابن أخيه مفتيًا

---

(1) "Sâm-i serif fetvâsi hâlâ mahlûldür. Kütahya kadisi dâʻîleri fetvâ hidmetine kâdir olmagin Sâm fetvâsi tevcîh buyurulup anun yerine semânîye müderrislerinden Mevlânâ Emîr Hâibî dâ'ilerine .... Devletlü pâdisâhum be husûslar Sey?ülislâmey?ülislâm duʻâcilari ile müsâvere olunup vech-i mesrûh üzere silsile olmak münâsib gÖrüp iʻlâm eylemüslerdür. Fermân devletlü pâdisâhumundur" (Orhonlu, Osmanli Tarihine id Belgeler, 132).

حنفيًّا بمسقط رأسه، الرملة[1]. وفي بعض الأحيان كان المسئولون المحليون؛ مثل الوالي وقاضي القضاة، يعينون المفتين، بيد أن بعض هذه التعيينات ربما أفضت إلىٰ منازعات داخلية في الإدارة العثمانية. فمن ذلك مثلًا: أن شهاب الدين بن عبد الرحمن بن محمد بن محمد العمادي (ت ١٦٦٧م) عُيِّن مفتيًا حنفيًّا لدمشق علىٰ يد قاضي قضاة المدينة، رغم أن السلطان (ممثل السلطنة) كان يريد تعيين خليل السَّعْسَعَاني[2].

وقد أفاد الفقهاءُ أيضًا مما كان تحت أيديهم من القنوات المختلفة في تعزيز تعيينهم بالوظيفة المرغوب فيها، أو في تعيين أحد المنتمين إلىٰ دوائرهم القريبة. وكانت الطائفة المتنافسة، أحيانًا، تطالب بعزل مفتٍ معين. فعلىٰ سبيل المثال، عُزل عبد الغني النابلسي من إفتاء دمشق بأمر مفتي السلطنة بعد أن ألح فصيل دمشقي منافس فيما يبدو في المطالبة بعزله. علىٰ أن هؤلاء الملتمسين عزلَ المفتي لم يكونوا يدركون غايتهم في كل حينٍ؛ فحين تقلَّد محمد بن قباد (المعروف بالسُّكوتي البدوني) إفتاء دمشق، عقب موت عبد الرحمن العمادي، سعىٰ بعضُ أعضاء أسرة العمادي لدىٰ مفتي السلطنة للحصول علىٰ وظيفة الإفتاء، فخاب مسعاهم واحتفظ البدوني بوظيفته[3].

وقد حظيت بعض المراكز الحضرية الأدنىٰ، كما رأينا، بمفتٍ معين رسميًّا، وكشأن زملائهم في المراكز الحضرية الكبرىٰ، سافر فقهاء من هذه المدن إلىٰ إسطنبول أو علىٰ الأقل أرسلوا مطالبهم إلىٰ عاصمة السلطنة ابتغاء الحصول علىٰ تقليد بالإفتاء في بلادهم. ففي القدس أواخر القرن السابع عشر الميلادي، مثلًا، يروي المفتي محمد بن عبد الرحيم بن أبي اللُّطْف في مقدمة جامع فتاوىٰ أبيه أن مفتي السلطنة فيض الله أفندي هو الذي عينه في «**خدمة الإفتاء**»[4]. ويقدِّم المحبي معلومات عن بعض المفتين الحنفية في المدن الصغيرة، مثل: طرابلس، وصفد،

---

(١) المحبي، خلاصة الأثر، ٣/٣٩٦، ٣٩٧.

(٢) السابق ٢/٢٢٣- ٢٢٦.

(٣) السابق ٤/١٢٥.

(٤) ابن أبي اللطف المقدسي، الفتاوىٰ الرحيمية، ٣ أجزاء. وعن ابن أبي اللطف، انظر: المرادي، كتاب سلك الدرر، ٤/٥٩.

والرملة[1]. علىٰ أنه ليس من الواضح كيف تم تعيين هؤلاء المفتين ولا مَنْ عيَّنهم. فالحادثةُ المشار إليها آنفًا والمتعلِّقة بمحمد بن تاج الدين بن محمد الرملي تشي بأن مفتي السلطنة كان مهتمًا بتعيين المفتين في البلدات الصغيرة. وكان الحكام المحليون، علىٰ نحو ما تدلنا حالةُ غزة المذكورة آنفًا، هم الذين يعينون المفتي، غير أنه ليس واضحًا ما إذا كان ذلك هو الحال في البلدات الأخرىٰ أم لا. ومهما يكن من شيء، فمن الواضح أنه مع نهاية القرن السادس عشر، كان ثمة مفتون حنفية جرىٰ تعيينهم رسميًا، علىٰ الأقل في المدن الرئيسية للدولة العثمانية.

وكان للتعيين الرسمي قيمتُهُ. ولما كان تعيين المفتين يصدر عن الرؤية العثمانية للوظيفة، فإن المفتي المعين كان يسعه الإفتاء ما دام في وظيفته، فإذا عُيِّن آخر، أُجبر الأولُ علىٰ تركها. وربما كان العزلُ من الوظيفة بأثر من غضبة المفتي الأكبر. وانظر مثلًا إلىٰ المسار الوظيفي لعبد الرحيم بن أبي اللُّطف؛ فقد عُزل من إفتاء القدس سنة **١٦٥٩**م بعد سنة من تعيينه، علىٰ يد شيخ الإسلام أسيري محمد أفندي (مفتي السلطنة من **١٦٥٩** إلىٰ **١٦٦٢**م)، فردَّه إلىٰ وظيفته مفتي السلطنة التالي سُني زاده سعيد محمد أمين أفندي (مفتي السلطنة سنة **١٦٦٢**م)[2].

لقد استخدمتُ حتىٰ الآن عبارة «**المعيَّن رسميًّا في إفتاء دمشق**»، أو سواها من المدن في هذا الصدد، بغير بيان وافٍ للبُعْد الجغرافي للعبارة، التي يجدر بنا أن نتعمق في بيان الآثار المترتبة عليها. وقد رأينا آنفًا أن المرادي يخصِّص معظم تراجم كتابه للمفتين المعينين رسميًّا بدمشق، لا للمفتين المؤثِّرين في المدينة (رغم أن بعض مَنْ ذكرهم كانوا من ذوي التأثير). وقد تبيَّن لنا، وعلىٰ نحو ما ستجري مناقشته بمزيد

---

(١) انظر مثلًا: المحبي، خلاصة الأثر، ١/٣٣٣، ٣٣٤، ٢/٢٣٠، ٣/٣٩٦، ٣٩٧، ٤/١٩٢، ١٩٣. وفيما يتصل بنابلس، يروي المرادي أن حافظ الدين النابلسي، «مفتي الحنفية في نابلس»، كانت له صلة بعبد الرحيم بن أبي اللطف المقدسي، مفتي القدس المعين. انظر: المرادي، كتاب سلك الدرر، ٢/١٠، ١١.

(٢) وقد منحه مفتي السلطنة أيضًا راتبًا كان يعادل راتب مدرسٍ في مدرسة. ثم أنعم عليه برتبة مساوية لرتبة المدرسة السليمانية مع قضاء صفد بوصفه آربالق (علىٰ وجوه المعيشة).

On the structure of the learned, see Repp, The Müfti of Istanbul: Atcil, "The Formation of the Ottoman Learned Class": Madeline C. Zilfi, Politics of Piety: The Ottoman ulama in the Postclassical Age (1600-1800) (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988).

تفصيل في الفصل الخامس، أنه كان ثمة مفتون اشتغلوا بالإفتاء في وقت واحدٍ في بلاد الشام (وما وراءها)؛ مثل: الرملي الفلسطيني أو الشرنبلالي الأزهري، في القرن السابع عشر، وكان لهم تأثير طاغٍ في المدينة. ولما كان كتاب المرادي يركِّز علىٰ المفتين المعينين رسميًّا، فقد احتذىٰ منطق الممارسة العثمانية في تعيين المفتين الإقليميين بمناطق محددة (مثل: دمشق، والقدس، وأماسية، أو فيما سوىٰ ذلك من مدن الدولة)[١]. وكذلك، فإن «مَحِلّ» (locality) المفتي المعين رسميًّا نشأ تحديدًا من كونه جزءًا من الهرمية القضائية/ الدينية السلطانية (وإن لم يتخرج في النظام المدرسي السلطاني، كما كان الحال في دمشق خلال القرن السابع عشر). وبعبارة أخرىٰ: كان المفتي أحدَ ممثِّلي هذه الهرمية في مكان بعينه. وكانت إضافة وظيفة تعليمية في معاهد التعليم الرفيعة، التي وقفتها النخبة العثمانية الحاكمة، إلىٰ الإفتاء بالمراكز الحضرية المهمة، ينطوي علىٰ مزيد من التأكيد علىٰ الصلة بين المفتي المعين والأسرة العثمانية، حتىٰ في المستوىٰ الإقليمي.

وكان «**محل**» المفتين المعينين رسميًّا في بلاد الشام يعني -فضلًا عما سبق- أن كثيرًا منهم نشأوا ودرسوا في دمشق، والقاهرة، وغيرها من مراكز التعليم في مختلف الأقاليم. وكان كثير منهم ينتمون إلىٰ أسرات مرموقة أخرجت كثيرًا من العلماء والفقهاء. وكانت وظيفة الإفتاء يستبد بها في كثير من الأحيان أسراتٌ معينة؛ كالعماديين (ومن بعدهم المراديون) في دمشق، أو أسرة بني أبي اللُّطْف في القدس[٢].

وفي دمشق، علىٰ نحو ما لاحظ عبد الكريم رافق في مطلع القرن السابع عشر تقريبًا، لم يعد معظم المفتين يُرْسلون من إسطنبول؛ إذ كان مشاهير الفقهاء الدمشقيين

(١) انظر، علىٰ سبيل المثال: الأوامر الموجهة من العاصمة إلىٰ المفتين بالقدس ودمشق في:

Uriel Heyd, Ottoman Documents on Palestine 1552-1615 (Oxford: Clarendon Press, 1960), 180, 177.

وعن رحلة المفتي الدمشقي إلىٰ القدس، انظر: المرادي، عرف البشام، ٣٣- ٣٤، الغزي، الكواكب السائرة، ٣/١١٧، ١١٨. ومن المهم أن نلاحظ أن المفتي يطالعنا في هذه المصادر بوصفه موظفًا إداريًّا. ويبدو أن هذا البعد للإفتاء في ولاية دمشق أضحىٰ أقل أهمية خلال القرن السابع عشر.

(2) John Voll, "Old 'Ulama Families and Ottoman Influence in Eighteenth Century Damascus," American Journal of Arabic Studies (1975) 3: 48-59.

يُعيَّنون علىٰ نحو متزايد بدلًا من نظرائهم الروم[١]. وكذلك فقد شغل فقهاء محليون في مدنٍ أخرىٰ ببلاد الشام -مثل القدس- وظيفة الإفتاء الرسمي منذ البداية.

والحق أن الأسبابَ الحقيقية وراء هذا التغير في دمشق غيرُ واضحةٍ تمام الوضوح. فلعل الهيئة العلمية العثمانية كانت تقصد إلىٰ الحصول علىٰ دعم الرعايا الذين غُزِيَتْ بلادُهم بتعيين فقهاء محليين[٢]. فإذا أخذنا في الحسبان أن قضاة القضاة كانوا يُرسلون

---

(1) Abdul Karim Rafeq, The Province of Damascus, 1723-1783 (Beirut: Khayats, 1966), 49..

وكانت هناك بعض الاستثناءات، منها -علىٰ سبيل المثال-: أن فضل الله بن عيسى البوسنوي (١٦٢٩م) عمل مفتيًا لدمشق في العقود الأولىٰ من القرن السابع عشر الميلادي، رغم أنه درس في البوسنة، ربما في إحدىٰ مدارسها، واستوطن دمشق في طريق عودته من الحج. وقد عمل في وظائف تعليمية متعددة في دمشق قبل أن يُعَيَّن مفتيًا. وبعد ذلك بعدة عقود، عمل محمد بن قُبَاد (المعروف أيضًا بالسُّكُوتي) (ت ١٦٤٣م)، الذي دخل مدينة دمشق مع قاضي القضاة محمد بن يوسف النهالي سنة ١٦٠٥م، مفتيًا، وكان ينتمي إلىٰ بلدة فيدين (Vidin) [البلغارية]، ولكنه استقر في دمشق، وتقلد عدة وظائف في المدينة قبل تعيينه في الإفتاء. ولا يبدو أن أحدًا من هؤلاء المفتين تخرج في النظام المدرسي السلطاني، ولا تقلد وظيفة في الهيئة الهرمية العلمية السلطانية قبل تعيينهم في الإفتاء. انظر: المحبي، خلاصة الأثر، ٤/١٢٤-١٢٥، المرادي، عَرْف البَشَام، ٦٥ - ٦٦، ٧٢- ٧٣.

(٢) توثِّق مصادر القرن السادس عشر بعض التوترات بين رجال الهيئة العلمية السُّلطانية وبعض فقهاء دمشق. وقد انتقد ابن أيوب بعض المفتين الأناضوليين المعينين؛ لقلة معرفتهم بالفقه والعربية معًا. وبناءً علىٰ ذلك، كما يقرر ابن أيوب، كان يجب علىٰ هؤلاء المفتين الاعتماد علىٰ فقهاء دمشقيين عند الإجابة علىٰ ما يُوجَّه إليهم من أسئلة. علىٰ أن هذا الكلام ربما ينطوي علىٰ شيء من المبالغة. انظر:

Muhammad Adnan Bakhit, The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century (Beirut: Librarie du Liban, 1982), 133. See also Abdul Karim Rafeq, "The Syrian 'Ulama', Ottoman Law, and Islamic Shari'a," Turcica (1994) 26: 9-32: Abdul Karim Rafeq, "Relations between the Syrian "'Ulama'" and the Ottoman State in the Eighteenth Century," Oriente Moderno 79, no. (1999) 1: 67-95.

وعن معارضة الفقهاء المصريين انظر:

Abdul Karim Rafeq, "The Opposition of the Azhar 'Ulama' to Ottoman Laws and Its Significance in the History of Ottoman Egypt," in Brigitte Marino, ed., Etudes sur les Villes du Proche-Orient XVIe-XIXe siècle: Homage à André Raymond)Damascus: Institut français d"études arabes de Damas, (2001: 43-54: Reem Meshal, "Antagonistic Shari'as and the Construction of Orthodoxy in Sixteenth-Century Ottoman Cairo," Journal of Islamic Studies 21, no. (2011) 2: 183-212.

من إسطنبول طيلة ذلك العهد، تبيَّنا الغاية المنشودة من وراء تغير الأصل «**العرقي**» للمفتين. فعلىٰ الرغم من أن الهيئة العلمية العثمانية لم تكن تقبل التهاون في تماسك النظام القضائي لمحاكمها، فلعلها كانت تهدف -بتعيين المفتين المحليين رسميًّا- إلىٰ تعزيز شرعيتها.

ومن أجل ذلك لا ينبغي أن نغلو في شأن التمايز «**العرقي**» بين المفتين المعينين رسميًّا في ولاية دمشق وزملائهم الذين كانوا يُرسلون من إسطنبول إبان القرن السادس عشر. وليس يخفىٰ أن انتماء علماء محليين إلىٰ أُسرات كبيرة، وأنهم كانوا يحظون باحترام كبير من قِبَل الجماعة العِلْمية في مواطن نشأتهم- كان له دور مهم في قرار الدولة بتعيينهم في الإفتاء. بيد أنه علىٰ مدار القرنين السادس عشر والسابع عشر، تبنىٰ مفتو دمشق وبلاد الشام تدريجيًّا -علىٰ نحو ما سنبين في الفصول التالية- الحُجج التشريعية التي أقرتها الهيئةُ الهرميةُ العلمية العثمانية، ودافعوا عنها. وكذلك فقد دَرَس بعضُ المفتين المعينين رسميًّا ببلاد الشام في مراكز التعليم بالأراضي العربية، وخاصة في مصر، بالإضافة إلىٰ إسطنبول. فمن ذلك مثلًا: أن السَّعْسَعاني، مفتي دمشق الرسمي في القرن السابع عشر الميلادي، كان متخرِّجًا في النظام المدرسي العثماني، وعمل قاضيًا في قيصرية وطرابلس[1]. وقد سافر عبد الرحيم بن أبي اللُّطْف أيضًا إلىٰ إسطنبول، والتحق سنة ١٦٤٨م بالنظام المدرسي العثماني[2]. وقد أسهمت دراسة بعض الفقهاء في المدرسة أو زيارات آخرين للعاصمة السلطانية في تبنيهم مفاهيم تشريعية ومتونًا فقهية، لم يوافق عليها غيرهم من الفقهاء بسهولة، وأكثرهم أولئك الذين لم يتقلدوا وظيفة رسمية، وربما جهر بعضهم برفضها علانيةً في بعض الأحيان.

وأما القضيةُ الأخيرة التي نعرض لها هاهنا، فهي رتبةُ المفتي الإقليمي الشامي في الهيئة العلمية العثمانية. حيث يذكر عاشق جلبي، كاتب التراجم في القرن السادس عشر، أن راتب إبراهيم الرومي الذي عُيِّن مفتيًا في دمشق ومدرِّسًا في المدرسة

---

(١) المرادي، عرف البَشَام، ٨٠.

(٢) درس عبد الرحيم بن أبي اللطف في مصر أيضًا، وكان من بين شيوخه فيها الفقيه الحنفي الشهير حسن الشرنبلالي. المرادي، كتاب سلك الدرر، ٣/٢- ٥.

السُّليمانية بها كان ثمانين آقجة. وهذه مرتبة عالية نسبيًّا، مقارنةً بالوظائف الأخرىٰ في الهيئة العلمية السلطانية في القرن السادس عشر[١]. ورغم ذلك، فإن رتبة المفتين المعينين كانت أدنىٰ نسبيًّا من رتبة قاضي قضاة الولاية. ويزعم أوليا جلبي في وصفه لدمشق، الذي كتبه بعد قرنٍ تقريبًا، أن المفتي الحنفي في المدينة كان مُلا -أي: أنه عضو أصيل في الهيئة العلمية العثمانية- يبلغ راتبه خمسمائة آقجة، وهو راتب مماثل لراتب قاضي القضاة[٢]. وحين زار أوليا جلبي المدينة حوالي سنة ١٦٧٠م[٣] لم يكن المفتي الحنفي عادةً عضوًا أصيلًا في الهيئة السلطانية. ومع ذلك، فإن هذا الراتب يبدو صحيحًا، حيث يذكر المرادي، أواخر القرن الثامن عشر، أن رتبة السعسعاني المفتي أواخر القرن السابع عشر كانت تعدل رتبة قضاء القدس[٤]، الذي كان راتبه آنذاك خمسمائة آقجة[٥]. ومن المهم أن نلاحظ أن قول المرادي يشي بأن قاضي قضاة دمشق كان أرفعَ رتبةً. ولم يكن المفتون المحليُّون بدمشق، وفي غيرها من مدن الشام، أعضاء راسخي القدم في الهيئة العلمية السُّلطانية. وتفسِّر هذه الحقيقةُ عدمَ ذكرِ هؤلاء المفتين في كتب التراجم الضخمة التي أُفْرِدت للفقهاء المنتسبين إلىٰ هذه الهيئة الهرمية؛ مثل كتب: نوعي زاده عطائي (Nev'îzâde Atâî)، وشيخي محمد أفندي (Seyhî Mehmed Efendi)، وعاشق زاده (Ussakîzâde)[٦].

(١) عاشق جلبي، محمد بن علي زين العابدين بن محمد بن جلال الدين بن حسين بن حسن بن علي بن محمد الرضوي، ذيل الشقائق النعمانية، (القاهرة: دار الهداية، ٢٠٠٧م)، ٨٧.

(٢) أوليا جلبي، سياحتنامه، ٩/٢٦٧.

[الملا: تعبير تركي محرف عن لفظ عربي أصيل هو «المولىٰ»، أُطلق في العصر العثماني علىٰ العالم بالدين أو الفقيه أو القاضي. حسان حلاق، عباس صباغ، المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية، ص ٢٠٩. (المترجم)]

(٣) السابق، ٩/٢٨٦.

(٤) المرادي، عَرْف البَشَام، ٨٠. ومع ذلك، فإن الرتبة لم تكن ثابتة دائمًا؛ فكما يبين مثال عبد الرحيم بن أبي اللطْف، حاز بعض المفتين رتبًا أعلىٰ من رتب آخرين.

(٥) أوليا جلبي، سياحتنامه، ٩/٢٣١.

(6) Nev'îzâde Atâî, "Hadâiku"l-Hakâik fî Tekmileti"s-Sakâik," in Abdülkadir Özcan, ed., Sakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri (Istanbul: Cagri Yayinlari, 1989): Seyhî Mehmed Efendi, "Vekâyi'ü"l-Fudalâ" in Abdülkadir Özcan, ed., Sakaik-i Nu'maniye ve zeyilleri =

وتثير مكانةُ المفتينَ تساؤلاتٍ مهمة عن ديناميكيات العلاقة بين القضاة والمفتين المعينين؛ فهل كان القاضي يحترمُ حكمَ المفتي الدمشقي؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل كان احترامُهُ لحكمه بسبب التزامه فتوىٰ شيخ الإسلام؟ أو هل كان المفتي المعين وسيطًا بين الممارسات التشريعية في دمشق أو بلاد الشام وبين النخبة القضائية العثمانية؟ الحق أننا لم نزل بحاجة إلىٰ إجراء مزيد من البحوث في سجلات المحاكم؛ حتىٰ يتسنىٰ لنا تقديم إجابات مقنعة عن هذه التساؤلات. وبينما ترىٰ جوديث توكر (Judith Tucker) أن العلاقة بين المفتي والمحكمة في سوريا وفلسطين العثمانيتين لم تكن في وثاقة العلاقة بينهما في الأناضول، فإن ثمة أدلةً، علىٰ نحو ما ذهبتُ إليه آنفًا، علىٰ أن رأي المفتي المعين كان يحظىٰ بالاحترام في المحكمة، فإذا كانت فتواه موافقةً للقضية المنظورة، زادت فرص صاحب الدعوىٰ في كسب القضية[1].

نخلُص مما تقدم إلىٰ أن بلاد الشام شهدت في القرنين السادس عشر والسابع عشر مواجهةً بين تصورين مختلفين لوظيفة المفتي؛ فبينما نجحت الأسرةُ العثمانية الحاكمة وهيئتُها العلمية إلىٰ حدٍّ ما في نشر ممارسة التعيين الرسمي للمفتين بولاية دمشق، فإن فقهاء آخرين تمسكوا بما ساد قبل الحقبة العثمانية من تقاليد، وأظهروا فهمًا مغايرًا للإفتاء. ويبدو أن ثمة توازنًا قد تحقق بين هذه التصورين خلال القرنين اللذين أعقبا الغزوَ العثماني، وذلك ما سينهض الفصلُ الخامس بتجليته. علىٰ أن هذا التوازن لا ينبغي أن يحجب عنا ذلك الجدالَ المتصل الذي نشأ بين فقهاء الشام وتعلّق بالممارسة العثمانية في تعيين المفتين رسميًّا، وهو الجدال الذي سنعرض له الآن.

(Istanbul: Cagiri Yayinlari, 1989): in Sakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri: Ussâkîzâde es-Seyyid Ibrâhîm Hasîb Efendi,Ussâkîzâde Tarihi (Istanbul: Camlica, 2005).

ومن جهة أخرىٰ، فقد ورد ذكر مَنْ تخرجوا في النظام المدرسي العثماني ممن اشتغلوا مفتين بدمشق. انظر: علي بن بالي منق، العقد المنظوم، ٣٨٣.

(١) وقد تبنىٰ فقهاء الهيئة العلمية، كما سنرىٰ في الفصل الثالث، فتاوىٰ بعض المفتين البارزين الذين لم يتقلدوا وظيفة رسمية. ولعل ظهور أولئك المفتين في سجلات المحكمة ربما يفسره اعتمادُ الهيئة العلمية فتاواهم.

النَّابُلسي يردّ على الحَصْكفي
(وحوار مُتَخَيَّل مع المرادي)

كتب عبد الغني النابلسي، أواخر القرن السابع عشر أو مطلع القرن التالي[1]، رسالةً ردَّ فيها علىٰ رسالةٍ صنَّفها رجلٌ يُدعىٰ الحَصْكفي، والراجحُ أنه علاء الدين الحصكفي (منتصف القرن السابع عشر). ولسنا نعرف علىٰ التحقيق ما إذا كانت رسالةُ الحصكفي قد كُتب لها البقاءُ، ومع ذلك فالظاهرُ أن طبيعة الإفتاء من القرن السادس عشر إلىٰ القرن الثامن عشر كانت هي عمودَ هذا الجدل[2]. وكان الحصكفي -كالمرادي- مفتيًا رسميًّا لدمشق. ورغم أنه لا يعدو أن يكون في هذا الجدل ناقلًا لرأي غيره[3]، فيبدو أن المرادي، في مقدمة كتابه للتراجم، يكرِّر بعض الموضوعات التي يُحتمل أن يكون الحصكفي قد تطرَّق إليها في رسالته. ومن المحقق أن ثلاثة المشاركين في هذا الجدل لم يكن أحدُهم معاصرًا لصاحبيه. ولعلَّ من المفيد -مع ذلك- أن نجمع بين النابلسي والمرادي في حوار متخيل؛ يمكن من خلاله أن نعيد النظر في طائفة من الآراء والأدلة المتداولة في الأوساط العلمية بدمشق، بقدر أكبر من الدقة.

---

(١) نسخ هذه الرسالة محمد بن مصطفىٰ، والراجح أنه محمد الدقدقجي، تلميذ النابلسي المقرب، والناسخ المشهور، وهو معروف بنسخ عدة كتب للنابلسي، وقد توفي سنة ١٧١٨م، ولا بد أن هذه الرسالة في ضوء ذلك قد اكتملت قبل ذلك التاريخ. وعن الدقدقجي انظر:

Barbara von Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh ʻAbd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731)" (PhD diss., University of California at Berkeley, 1997), 55-60.

(2) Martha Mundy and Richard Saumarez-Smith have noticed this treatise: see Martha Mundy and Richard Saumarez-Smith, Governing Property, Making the Modern State: Law, Administration, and Production in Ottoman Syria (London: I. B. Tauris, 2007), 22.

(٣) يناقش الحصكفي بعضَ هذه المسائل في شرحه علىٰ ملتقىٰ الأبحر، المسمىٰ «الدُّر المنتقىٰ في شرح الملتقىٰ»، غير أنه لا يتناول تعيينَ السلطان للمفتين. محمد بن علي بن محمد الحِصْني المعروف بالعلاء الحصكفي، الدر المنتقىٰ في شرح الملتقىٰ، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ٣/٢١٤- ٢١٦.

ولا ينبغي أن تستغرقنا ترجمةُ عبد الغني النابلسي هاهنا. وإنما حسبنا أن نذكر أنه تولَّىٰ إفتاء دمشق فترة قصيرة، وإن كان الغالبُ عليه في حياته الوظيفية أنه لم يتقلَّد وظيفة رسمية[1]. ومن هنا يمكن القول: إنه: يمثِّل طائفةً من المفتين غير المعينين الذين ملأوا بنشاطهم بلادَ الشام؛ مثل محمد التمرتاشي وخير الدين الرملي، ومع ذلك فقد درجوا علىٰ الإفتاء، وكان بعضهم من أبرز علماء الفقه لا في الشام وحدها، بل في السلطنة كلها. ويدلنا وجودُ هؤلاء المفتين وما كان لهم من نشاط، كما نُوقِش قبلُ، علىٰ أن العثمانيين لم يحاولوا في غالب أمرهم منعَ المفتين غير المعينين من الإفتاء، وهو ما يتناقض تناقضًا واضحًا مع نهجهم المتشدد تجاه المحاكم غير الرسمية[2]. وبدلًا من حظر نشاط هؤلاء المفتين، وفَّر النظام التشريعي العثماني مفتيًا معينًا، يجب التزامُ رأيه في المحكمة، نظريًّا علىٰ الأقل.

يفتتح النابلسيُّ رسالته بمناقشة تتعلَّق بمن ينبغي اعتباره مفتيًا؛ فينص صراحةً علىٰ أنه «ليست الفتوىٰ كالقضاء تتخصَّص بتخصيص السلطان في أحدٍ من الناس مطلقًا، كما يزعمه أهلُ هذا الزمان [أي: الممارسة العثمانية في تعيين المفتين]»[3]. ويؤسِّس قولَهُ علىٰ إدراكه لوضع المذهب الحنفي في عصره. ويقرِّر، متأسِّيًا بابن نجيم في البحر الرائق (ت ١٥٦٣م) [4]، وابن الهُمَام في فتح القدير (ت ١٤٥٩

(1) Von Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World," 1-112.

(2) See, for instance, MD 7, 2040/15/RA/976.

وفي هذا المرسوم السلطاني، يُطلب من قاضي بورصة أن يُغلق المحكمة غير الشرعية التي فتحها المدرس السابق لمدرسة داود باشا في بيته. وفي النصف الثاني من القرن السابع عشر تقلَّد ياسين بن مصطفىٰ البقاعي الحنفي (ت ١٦٩٣م) محكمة غير رسمية بحي المحلة الجديدة في دمشق؛ فأمر قاضي قضاة دمشق بإغلاقها. المحبي، خلاصة الأثر، ٤/٤٨٠.

(٣) عبد الغني النابلسي، الرد الوافي علىٰ جواب الحصكفي علىٰ مسألة الخف الحنفي، (Süleymaniye Library MS Esad Efendi 1762, 154r).

(٤) النابلسي، الرد، 154r-154v. ويورد الحصكفي في شرحه علىٰ ملتقىٰ الأبحر هذه الملاحظة. الحصكفي، الدر المنتقىٰ، ٣/٢١٥. زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، البحر الرائق، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ٦/٤٤٦- ٤٤٩.

أو ١٤٦٠م)[١]، أن المفتي ينبغي أن يكون مجتهدًا[٢]، وهو فقيهٌ مأذون له ببذل جهد فقهي خاص (اجتهاد)؛ ابتغاء الوصول إلىٰ حُكْم أو رأي[٣]. بيد أن المشكلة، في رأي النابلسي، هي خلو عصره من فقيهٍ بلغ هذه الرتبة: فليس ثمة إلا فقهاء يحفظون آراء أبي حنيفة وآراء غيره من المجتهدين السابقين وينقلونها. ويخلص النابلسي إلىٰ أن المفتين في عصره ليسوا مفتين حقًّا، ولكنهم نَقَلةٌ لأقوال المفتين الحقيقيين، كأبي حنيفة، إلىٰ مَنْ يلتمسون منهم الفتوىٰ. ويمكن أن يُنْقَل رأي «المفتي الحقيقي» إما عن طريق إسناد معتمد، وإما عن طريق كتب مشهورة، معتمَدةٍ، قد تلقاها الناس بالقبول؛ مثل: الهداية للمَرْغِيناني (ت ١١٩٦ أو ١١٩٧م)، أو المبسوط للسَّرَخْسي (ت ١٠٩٦م). فإذا كان ثمة آراء متعددة، صدرت عن «مفتين حقيقيين» مختلفين، فإن المقلِّد حرٌّ في أن يختار أيَّ رأي منها[٤]. وبعبارة أخرىٰ: يذهب النابلسي إلىٰ أن جماعة الفقهاء الحنفية لا ينبغي أن تستبعد أيَّ رأيٍ قال به «مفتٍ حقيقي» ونُقِل عنه نقلًا موثوقًا به[٥].

كان تفسير الحصكفي والنابلسي لرأي الفقيه المصري زين الدين بن نجيم يقع في صميم الجدال بينهما. فقد ذهب ابن نجيم -فيما كتبه بمصر عقب الغزو العثماني بعدة عقود- إلىٰ أن الإمام، وهو السلطان في هذه الحالة، ينبغي أن يختار لوظيفة الإفتاء من يصلح لها من أهل الفقه، وأن يمنع غير الأكفاء من التطفل عليها. فكأنه -بتعبير آخر- يدعو إلىٰ حلٍّ مؤسسي لتعدد المفتين، وهو التعدد الذي أقض مضاجع بعض

---

(١) النابلسي، الرد، v.١٥٤

(٢) السابق.

(٣) عن المجتهد والاجتهاد، انظر:

Wael B. Hallaq, The Origin and Evolution of Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 128-32: Wael B. Hallaq, Authority, Continuity, and Change in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1-24.

(٤) النابلسي، الرد، 154v.

(٥) ويرد مفهومُ المفتي المقلِّد أيضًا في كتابات بعض فقهاء الهيئة العلمية السلطانية؛ فيذكر علي جلبي قنالي زاده في مقدمة طبقاته أن المفتي المقلِّد ينبغي أن يعرف تراتبية علماء المذهب الحنفي. علي جلبي قنالي زاده، طبقات الحنفية، (عمان: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٤- ٢٠٠٥م)، ٩٣.

الفقهاء أواخر عصر المماليك. ويجدر التأكيد علىٰ أن هذا الحلَّ الذي طرحه ابن نجيم يتناقض مع التصور العثماني للإفتاء، ولعله يقع -كما في حالات أخرىٰ كثيرة- في منزلة بين المنزلتين، أي: في منزلة بين النهجين المملوكي والعثماني.

ويؤيد النابلسيُّ في رسالته قولَ ابن نجيم بأن الإمام -زعيم الجماعة المسلمة (وهو السلطان غالبًا)- ينبغي أن يبحث عمن يصلحُ لوظيفة الإفتاء وأن يمنعها عن غير المؤهلين لها[1]. بيد أن النابلسي -خلافًا لرأي الحصكفي المزعوم أن السُّلطان يجب أن يُعيِّن فقيهًا واحدًا في كل ناحية- يصرُّ علىٰ أن قول ابن نجيم ينبغي ألا يُفْهَم بوصفه مسوِّغًا لتعيين مفتٍ واحدٍ متىٰ كان هناك عدة فقهاء أكفاء. ويخلص إلىٰ أن كلَّ شخص يستوفي شروط الإفتاء من حيث المعرفة والأهلية، يجوز له أن يفتي[2].

ويجدر بنا أن نولي اهتمامًا لطريقة النابلسي في استخدام اصطلاحات المذهب في رسالته، ولا سيما مفهوم «**التقليد**». وكذلك فإن الصلة التي يعقدها بين إجراءات تعيين المفتين وبنية المذهب، تحديدًا، أمرٌ جدير بالملاحظة. وكانت المحافظة علىٰ التعددية المذهبية النسبية داخل المذهب منوطةً لديه بتعدد المفتين. وفي الوقت نفسه، تُستخدم فكرة وجود طائفة واسعة من الآراء داخل المذهب في منع تدخل الدولة، أو علىٰ الأقل في الحدِّ من تدخلها. وتذكرنا حجةُ النابلسي، وفقًا لهذا المعنىٰ،

---

(١) وفي رسالة أخرىٰ، هي رسالة إيضاح الدلالات في سماع الآلات، يذهب النابلسي إلىٰ أن المفتين غير المؤهلين لا ينبغي أن يُسمح لهم بنقل فتاواهم. ولمناقشة هذه الرسالة، انظر:

Andrew Lane, "'Abd al-Ghani al-Nabulusi (1641 - 1731): Experience of a Sufi Shaykh on the Margins of Society," in Marginal Voices in Literature and Society: Individual and Society in the Mediterranean Muslim World, ed. Robin Ostle (Strasbourg: European Science Foundation in collaboration with Maison mediterraneenne des sciences de l''homme d''Aix-en-Provence, 2000), 89-116 and particularly 98-99.

وأتوجَّه بالشكر إلىٰ نير شافير (Nir Shafir)؛ إذ لفت انتباهي إلىٰ هذا المقال. وفي القرن الثامن عشر أقرَّ فقهاء من غير الحنفية أيضًا عزل السلطان للمفتين من وظيفتهم. وقد جمع حامد بن علي العمادي (ت ١٧٥٨م)، مفتي دمشق الرسمي، آراء عددٍ من مشاهير الفقهاء الحنفية وغيرهم بدمشق ممن أيَّدوا حقَّ السلطان في إقصاء المفتين غير المؤهلين من منصبهم. انظر: حامد بن علي العمادي، صَلاحُ العالَم بإفتاء العالِم، (عمَّان: دار عمّار، ١٩٨٨)، ٢٧- ٤٦.

(٢) النابلسي، الرد، r-155 v.١٥٥ وعن رأي ابن نجيم انظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ٦/٤٤٦- ٤٤٩.

بالحجة التي قدَّمها قبل ذلك بحوالي خمسة قرون الفقيهُ المالكي المصري شهاب الدين القرافي (ت ١٢٨٥م)، الذي ذهب إلىٰ أن المذهب، بعبارة شيرمان جاكسون (Sherman Jackson)، «**وحدة بنيوية مشتركة**»، تتغيَّا حماية أتباعه من تدخل الدولة ومن تدخل أتباع المذاهب الأخرىٰ، التي ربما هيمنت علىٰ المشهد الفقهي[1].

ومن المحقق أنه كان ثمة أبعادٌ عملية أخرىٰ لمخاوف النابلسي؛ حيث كان تعدد المفتين -في نظره وفي نظر أقرانه من المفتين غير المعينين- أمرًا حاسمًا لا مجرد مناقشة نظرية. ولقد كتب، مُهَدَّدًا من قبل سياسة التعيين العثمانية، دفاعًا عن تقليد عِلْمي يسمح له ولآخرين غيره بمزاولة الإفتاء. وتُبرز رسالته في الجملة نمطًا مغايرًا من الفهم لطبيعة المرجعية الفقهية وسبل نقلها. كما أنه يطرح تحديًا خطيرًا علىٰ المفتين المعينين رسميًّا، وعلىٰ صحة السياسة العثمانية في تعيينهم بشكل عام.

ولما كان النابلسي يحظىٰ بشعبية هائلة، فلا أقلَّ من أن يكون المرادي قد ألَمَّ ببعض الحجج التي أوردها في رسالته، بل لعله وقف علىٰ الرسالة نفسها. ومن المحقق أن المرادي كان علىٰ وعي بالتوتر بين فهم الإفتاء وممارسته كما يبدو في كتب الفقه قبل العصر العثماني، أي: المملوكية، فضلًا عن المصنفات المتأخرة في الأراضي العربية. وربما قُرئت مقدمة كتابه -إدراكًا لجدة الإفتاء العثماني المعين صاحبه رسميًّا- بوصفها تسويغًا للممارسة العثمانية؛ ردًّا علىٰ الحجج التي قدمها زملاؤه الذين لم يتقلدوا وظيفة رسمية. ولعله يلوذ -لأجل هذا السبب- بعدة حجج لم تكن مطروحة في كتب الفقه المملوكية؛ مثل: الحاجة إلىٰ منع النزاعات بين الفقهاء. وقد اضطر، بدلًا من ذلك، إلىٰ الإقرار بأن تعيين المفتين تقليد متجذِّر في القانون العثماني الموافق بدوره للشريعة.

إن هذا الحوار المتخيَّل بين النابلسي والمرادي ينير جوانب مختلفة لمسألة ظهور المذهب الرسمي (مذهب الدولة) وتعيين المفتين: إذ يوضِّح انتقادُ النابلسي -من جهةٍ- كيف أفضىٰ التقليد العثماني في تعيين المفتين إلىٰ تمييز طائفة محددة من الآراء والأقوال التشريعية داخل المذهب الحنفي، وتبرز روايته -من جهة أخرىٰ- العلاقة بين الأسرة العثمانية الحاكمة وقانونها ومجموعة تعاليمها وهذه الطائفة من الأقوال داخل المذهب.

---

(1) Sherman A. Jackson, Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi (Leiden: Brill, 1996).

خاتمة

المفتي العثماني، والقانون والمذهب الحنفي العثماني

«وحين دخل [أي: السلطان سليم] دمشق المذكورة، جدَّد أمورها، ونظَّم أوامره فيها، بحسب قانونه المنيف الموافق للشرع الشريف، ورتَّب مناصب العلم والسياسة علىٰ قاعدة مُلْكِه واستحسان رأيه الشريف»[1].

أثار تعريفُ القانون والشريعة في السياق العثماني، بالإضافة إلىٰ العلاقة بينهما، اهتمامًا علميًّا كبيرًا علىٰ مدار العقود الماضية[2]. وثمة مقاربة ترىٰ أن القانون

(١) المرادي، عَرْف البَشَام، ٢- ٣.

(٢) تناولت دراسات عديدة جوانب مختلفة من هذه القضايا. ومن أبرزها:
Halil Inalcik, "Kanun." EI2: Uriel Heyd. Studies in Old Ottoman Criminal Law (Oxford: Clarendon Press, 1973): Imber, Ebu"s-Su'ud: F. Babinger, s.v. "Nishandji," EI2: Molly Greene, A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), 27-32: Snjezana Buzov, "The Lawgiver and His Lawmakers: The Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture" (PhD diss., University of Chicago, 2005): Yunus Koç, "Early Ottoman Customary Law: The Genesis and Development of Ottoman Codification," in Walter Dostal and Wolfgang Kraus, eds., Shattering Tradition: Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean (London: I.B. Tauris, 2005), 75-121: Dror Ze"evi, Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900 (Berkeley: University of California Press, 2006), 50: Timothy J. Fitzgerald, "Ottoman Methods of Conquest: Legal Imperialism and the City of Aleppo, 1480-1570)" (PhD diss., Harvard University, 2009), 188-95: Sabrina Joseph, Islamic Law on Peasant Usufruct in Ottoman Syria: 17th to Early 19th Century (Leiden: Brill, 2012), chap. 4.

والشريعة -في المقام الأول- أمران متكاملان، «تنصهر فيهما» غالبًا مكوِّنات الخطاب التشريعي العثماني. علىٰ أن باحثين آخرين عالجوا هذا السؤال بطريقة مختلفة نسبيًا؛ فرغم أنهم لا يتجاهلون بُعْد الخطاب الذي يتضمنه السؤال، فإنهم يشيرون إلىٰ أن القانون يدلُّ أيضًا علىٰ ممارسات إدارية ومؤسسية مختلفة كانت لها السيادةُ في أنحاء السلطنة. وعلىٰ الرغم من أن الممارسات المؤسسية لم تكن مقننةً دائمًا وكانت قابلة للتفاوض وإعادة التشكيل، علىٰ نحو مطرد[1]، فإن القانون بوصفه خطابًا تشريعيًّا عمل علىٰ إضفاء الشرعية علىٰ هذه الممارسات. وسواء أكانت مقننة أم لا، فقد كانت المهمة تعريف ما تعنيه كلمة القانون في سياق تاريخي محدد ودراسة انعكاسات هذا التعريف علىٰ مفهوم الشريعة، وبتعبير أكثر تحديدًا: علىٰ ظهور المذهب الحنفي الرسمي العثماني.

ولقد كان رسوخ الهيئة الهرمية العلمية العثمانية، كما أثبت ريتشارد رب (Richard Repp)، نتيجةً مباشرةً لسلسلة من المراسيم السُّلطانية والمدونات القانونية (قوانين نامه)[2]. وكان ظهور المفتي المعين رسميًا جزءًا عضويًّا في تطور هذه الهيئة جُمْلةً، ومن المؤكد أن تأسيسها من خلال هذه المراسيم لا يحول بالضرورة دون مشاركة الفقهاء في هذه العملية.

وينبغي الحذر من أن نفترض أن تدخل الفقهاء لم يكن حاسمًا؛ إذ يحتمل أن يكون فقهاء الأراضي المركزية للدولة العثمانية قد حاولوا صادقين صياغة رؤية دينية/ سياسية موافقةً لمذهب الحنفية ولغيره من المذاهب السُّنية. بيد أن ذلك لا يغيِّر ما لاحظه المرادي في مقدمته من أن المراسيم السلطانية هي التي أضفت الشرعية علىٰ التطورات المؤسسية والإدارية، وتحديدًا علىٰ ظهور مفتي السلطنة بوصفه رئيس المرجعية الفقهية داخل الهيئة الهرمية العثمانية.

---

(1) Basak Tug, "Politics of Honor: The Institutional and Social Frontiers of "Illicit" Sex in Mid-Eighteenth-Century Ottoman Anatolia" (PhD diss., New York University, 2009), 40-96: Cornell H. Fleischer, Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), 191-200.

(2) Repp, The Müfti of Istanbul.

وإلىٰ جانب تعيين المفتين، سعىٰ الحكام العثمانيون منذ منتصف القرن السادس عشر - إما مباشرة أو من طريق المفتي الأكبر والهيئة العلمية جملةً - إلىٰ صوغ نسخة مخصوصة من المذهب الحنفي، قوامها مجموعة كبيرة من الآراء الجائزة. ولم يكن القانون والشريعة آنذاك متساويين تمامًا في السياق العثماني، من الزاوية المؤسسية؛ لأن مضمون المذهب السلطاني تم تعريفه من قبل أرباب الوظائف - مفتي السلطنة وتابعيه - الذين استندت سلطتهم في تحديد الرأي الملزم داخل المذهب الحنفي إلىٰ القانون. وبتعبير آخر: كان ظهور مذهب رسمي عثماني يستند إلىٰ ظهور مدونة قانونية عثمانية (an Ottoman dynastic legal corpus)، وهي نقطة سوف نرجع إليها في الفصول التالية.

إن الحكاية التي أوردها الكفوي في ترجمة أبي السعود أفندي توضح هذه الديناميكيات: «وكان أبو السعود يَلْزَم رأي القضاء [المستقل] في بعض الحالات. ثم يستشير السلطان سليمان . . . حول ما إذا كان يستطيع أن يقدِّم فتاوىٰ وفقًا لما يراه مناسبًا، ووفقًا لما آثره مما بدا له من أجوبة. ويَصْدُر مرسومٌ بناءً علىٰ ذلك»[1]. فكأن مفتي السلطنة - بعبارة أخرىٰ - كان بحاجة إلىٰ مرسوم السلطان، وعن طريق إصدر هذا المرسوم يشكِّل السلطان العثماني (والأسرة الحاكمة) أقوال المذهب. ورغم ذلك، فإن كثيرًا من رجال الهيئة العلمية السُّلطانية، مثلما فعل المرادي، كانوا يزعمون -فيما يبدو أنه حجة دورية- أن هذه الممارسة كانت متوافقة مع الشريعة، كما لو كان هذان الخطابان مستقلين.

---

(1) Ibid., 279: see also Imber, Ebu"s-Su‘ud, 106-10.

الفصل الثاني

الطبقات والحدود

وضع الهيئة الهرمية العِلْمية السُّلْطانية في المذهب الحنفي

درج مؤلفو كتب التراجم التي صُنِّفت في الولايات العربية للدولة العثمانية في الفترة الممتدة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر -عند تناولهم سِيَر فقهاء الهيئة الهرمية العلمية العثمانية- علىٰ وصف الفقيه المترجم له بأنه «**رومي**» و«**حنفي**»[(1)]. وقد يظهر بادي الرأي أنه ليس ثمة شيءٌ لافتٌ للنظر في تجاور هاتين الصفتين؛ ذلك أن اتخاذ

---

(١) علىٰ سبيل المثال: نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، (بيروت: جامعة بيروت الأمريكية، ١٩٤٥- ١٩٥٨)، ١/٢٠- ٢٣، ٢/٥٨. محمد أمين بن فضل الله المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)، ١/٥٥٣، ٣/٣٨٦. ولكل مصطلح من هذين المصطلحين تاريخ طويل من التغير الدلالي عبر القرون. وعن التغير الذي طرأ علىٰ دلالة مصطلح "حنفي" خلال القرن الأول ونصف القرن التالي من تاريخ وجود المذهب، انظر:

Nurit Tsafrir, The History of an Islamic School of Law (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

وأما فيما يتصل بالمعاني المختلفة لمصطلح "رومي"، فانظر:

C. E. Bosworth, "Rum," EI2; Halil Inaclik, "Rumi," EI2; Salih Özbaran, Bir Osmanli Kimligi: 14.-17. Yüzyillarda Rûm/Rûmi Aidiyet ve Imgeleri (Istanbul: Kitab, 2004); Benjamin Lellouch, Les Ottomans en egypte: Historiens et conquerants au XVIe siècle (Paris: Louvain, 2006), 184-99; Cemal Kafadar, "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum." Muqarnas 24 (2007): 7-25; Michael Winter, "Ottoman Qadis in Damascus in 16th-18th Centuries," in Law, Custom, and Statute in the Muslim World: Studies in Honor of Aharon Layish, ed. Ron Shaham (Leiden: Brill, 2007), 87-109; Tijana Krstic, Contested Conversion to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), 1-7, 51-74.

الأسرة العثمانية المذهبَ الحنفي مذهبًا رسميًا لها أمرٌ معروف بين دارسي المجتمعات الإسلامية. ومن هنا، فإن المزج بين هاتين الصفتين «رومي وحنفي» ربما يُقرأ بالمعنىٰ الجغرافي الضيِّق، دالًا علىٰ أن فلانًا ممن يتبع المذهب الحنفي يرجع أصلُهُ إلىٰ الأراضي المركزية للسلطنة (وسط وغرب الأناضول والبلقان). ورغم ذلك، فإن لفظة «الرومي» -كما يوضِّح هذا الفصل- ليست مجرد صفةٍ جغرافيةٍ ولكنها صفةٌ تحمل في أطوائها مضامينَ مذهبية.

وقد ذهبتُ في الفصل السابق إلىٰ أن الأسرة العثمانية حاولت أن تنظِّم بنيةَ فرعٍ محدد داخل المذهب الحنفي وأن تضبط أقوالَهُ، بتعيين المفتين، وبإنشاء هيئة هرمية علمية سُلطانية في الجملة. ويتناول هذا الفصلُ جوانبَ أخرىٰ لهذه المحاولة، مستكشفًا بنيةً لبعض طبقات المذهب الحنفي لم تنل نصيبها من الدرس إلىٰ الآن. وتقدِّم هذه الطبقاتُ (tabakât في التركية)، التي أصدرها فقهاء كانوا ينتسبون إلىٰ الهيئة العلمية السُّلطانية، فهمًا أفضل للطريقة التي نظر من خلالها هؤلاء الفقهاء، وغيرهم من فقهاء هذه الهيئة علىٰ الأرجح، إلىٰ موقعهم، وموقع الهيئة في مجموعها، داخل المذهب الحنفي.

ولعل أول كتابٍ أصيل في الطبقات يُنسب إلىٰ أحد فقهاء الهيئة العلمية السُّلطانية قد صُنِّف في العقود الأولىٰ من القرن السادس عشر. ثم كان أن صنَّف ثلاثةٌ علىٰ الأقل من فقهاء هذه الهيئة كتبًا في طبقات المذهب الحنفي، علىٰ مدار القرنين السادس عشر والسابع عشر. وكان الكتاب الأول -وهو رسالةٌ كتبها مفتي السلطنة النابه كمال باشا زاده (ت ١٥٣٤م)- مغايرًا لكتب الطبقات المتأخرة من حيث نطاقه الزمني، وبنيته، والأهداف التي تغيَّاها؛ إذ كان هدفه الرئيس أن يصنِّف الشخصيات الرائدة للمذهب الحنفي تصنيفًا تنازليًّا وفقًا لسلطتهم في ممارسة الاجتهاد بالنسبة لإمام المذهب، أبي حنيفة. وتمثِّل هذه الرسالة أولَ محاولة يبذلها فقيهٌ مرموق في الهيئة السلطانية النامية؛ ابتغاء تقديم رواية متناسقة لتاريخ المذهب الحنفي وبنيته، ولعل مما يشير إلىٰ أهميتها أن كلَّ خلفاء كمال باشا زاده الذين صنَّفوا كتبًا مشابهة أودعوها تصنيفًا لعلماء المذهب (رغم بعض الاختلافات)، فضلًا عما عُثر عليه من نسخ كثيرة للرسالة في مكتبات مختلفة في أرجاء إسطنبول وخارجها.

وأما مؤلفو كتب الطبقات الثلاث الأخرىٰ -منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر وما تلاه، والتي تكوِّن محور هذا الفصل- فكانت لديهم شواغلُ مختلفة نسبيًّا، شكَّلَتْ إلىٰ حدٍّ كبير بنيةَ طبقاتهم وصبغت محتواها. فقد شُغلوا في المقام الأول بترسيخ مكانة الهيئة العلمية السُّلطانية داخل المذهب الحنفي؛ فهي تلتزم في الجملة نظرةً مماثلة إلىٰ المذهب، أضحت الهيئةُ الهرمية -وفقًا لها- فرعًا مستقلًا ذا طبقة خاصة، منذ فَتْح إسطنبول منتصف القرن الخامس عشر. وقد اختلف هذا الفرعُ الحنفي -أو هذه المدرسة الفرعية- عن الفروع الأخرىٰ التي انتشر أتباعها في أنحاء السلطنة المملوكية (وفي أماكن أخرىٰ). وقد عُني مؤلفو هذه الطبقات بتوثيق طبقةٍ من الكتب والأدلة التشريعية المحددة التي أقرها فقهاءُ الهيئة العلمية السُّلطانية، وتعزيز سلطتها داخل المذهب الحنفي[1].

علىٰ أن ذلك لا يعني أنه لم يكن هناك اختلافاتٌ كبيرة في الطريقة التي تمثَّل بها كلُّ مؤلِّف من هؤلاء المؤلفين تاريخَ المذهب الحنفي، وهي الاختلافات التي سنسلط عليها مزيدًا من الضوء في الصفحات الآتية؛ ذلك أنها تعكس قطعًا إدراكَ مختلف المؤلفين، كما أنها توضِّح كيف تصور فقهاءُ الهيئة العلمية السلطانية المذهبَ وكيف تمثَّلوا تاريخه المتغيِّر عبر الزمن. وكذلك فإن دمجهم الانتقائي لفقهاء حنفيةٍ من الأراضي العربية (من أبناء القرن السادس عشر) في هذه الطبقات يكتسب أهمية

---

(١) تورد كتبُ التراجم ثلاثة كتبٍ أخرىٰ من كتب الطبقات التي صُنِّفت في الأراضي العثمانية في تلك الحقبة. الأول: كتاب آق شمس جلبي الذي يشبه إلىٰ حد بعيد كتاب قنالي زاده (انظر: هامش رقم ١٦). وفي النصف الثاني من القرن السادس عشر، دوَّن المؤرخ المكي قطب الدين محمد بن أحمد بن محمد بن قاضيخان النهرواني المكي (ت ١٥٨٣م) كتاب طبقات، لم يزل مفقودًا إلىٰ الآن. وفي القرن السابع عشر، صنف خليل الرومي، المعروف بصولاق زاده (ت ١٦٨٣م) كتابًا آخر في الطبقات، بعنوان "تحفة التراجم"، اعتمد فيه بشكل كبير علىٰ كتاب ابن قطلوبغا "تاج التراجم"، رغم بعض الاختلافات اليسيرة بينهما (حتىٰ عنوان الكتاب يشير بوضوح إلىٰ عنوان كتاب ابن قطلوبغا). صولاق زاده، تحفة التراجم، مكتبة بايزيد .MS Velyüddin 1606 وانظر أيضًا: كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ,(Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1972))، ٢/١٠٩٧- ١٠٩٩. إسماعيل باشا البابانى، إيضاح المكنون في الذيل علىٰ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1945- 1947)، ٢/٧٨.

خاصة، رغم أنهم ظلوا يراعون تباين القرن الخامس عشر المذكور آنفًا.

وعلىٰ الرغم من أن تلك الطبقات صُنِّفَت في القرن السادس عشر (وما بعده)، فإن هذا لا يعني أنها ابتُدِعت في هذا القرن ابتداعًا؛ إذ الراجح أن بعض المواد التي استخدمها مؤلفو القرن السادس عشر في كتبهم كانت متداولةً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. غايةُ الأمر أنَّ حاجةً قد نشأت خلال القرن السادس عشر إلىٰ تدوين رواياتٍ منهجية لطبقات الهيئة العلمية السُّلطانية داخل المذهب الحنفي. ولعل الاختلاف بين الطبقات يثير -فضلًا عما تقدم- احتمال أن تكون بعض الروايات الخاصة بتاريخ المذهب، والمتعارِضة أحيانًا، قد تعايشت معًا، علىٰ الرغم من أنها قد تكون نتاجًا لمستويات السرد التي أُضيفت في مراحل زمنية متأخرة.

ويربط هذا الفصل -أخيرًا- بين ظهور هذه الطبقات الفكرية المرجعية وظهور جنس كتابي مهم في النصف الثاني من القرن السادس عشر، ألا وهو: كتب التراجم التي خُصِّصت غالبًا لكبار فقهاء الهيئة العلمية العثمانية. وثمة مشابهُ مهمة بين هذين الجنسين؛ **أولها**: أنهما كانا يهدفان إلىٰ تعيين حدود الهيئة العلمية علىٰ خلفية دولةٍ آخذةٍ في التوسع حيث تعايشت موروثات حنفية متعددة. **وثانيها**: أنه في حين أن كلا الجنسين يمثلان تعبيرين مختلفين لتقاليد كتابة السِّيَر الإسلامية (العربية)، فقد كان ثمة استمرارية واضحة في نمط الخطاب بين كتب التراجم وكتب الطبقات (حتىٰ إنهما اعتمدا أحيانًا علىٰ نفس المصادر أو نقل أحدها عن الآخر). غير أنني عالجتُ كلَّ نوعٍ علىٰ حدة؛ لأن مقصودي هو لفت الانتباه إلىٰ أن الجنسين كليهما يحملان ثقلًا سيميائيًّا متباينًا، ويتبعان تقاليد مختلفة بعض الشيء، ويهدفان إلىٰ تحقيق أهداف متباينة نوعَ تباين[1].

---

(١) إن العلاقة السيميائية الوثيقة بين مؤلفات هذه الأجناس الكتابية باديةٌ في أساليب نسخها وحفظها. ففي بعض المخطوطات (أو بتعبير أدق mecmû'as)، كانت كتب التراجم أو مقتطفات منها تنسخ جنبًا إلىٰ جنب كتب الطبقات. انظر علىٰ سبيل المثال:

Staatsbibliothek zu Berlin Mss. Or. Peterm II 688 and Houghton Library (Harvard University) MS Arab 411.

الطبقات: مقدمة وجيزة

بينما حظيت كتبُ الطبقات التي صُنِّفت قبل القرن السادس عشر بقدر كبير من الاهتمام، فإن علماء التاريخ العثماني لم يتوفروا - بذات القَدْر - علىٰ دراسة الطبقات التي أُلِّفت فيما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر في مختلف أرجاء الدولة دراسةً منهجيةً، وإن كان ذلك لا يعني أنهم لم يرجعوا إلىٰ شيء من هذه الكتب، وخاصةً فيما يتصل بما حفظته من معلومات تخصُّ الهيئة العلمية السُّلطانية. غير أن معظم الدراسات لم تبحث المنطق الكامن وراء هذه الكتب، ولم تقرأها في سياق التقليد الإبستيمولوجي التأريخي الممتد لجنس الطبقات. وفيما يلي عرض مقتضب لبعض الملامح الرئيسة لهذا الجنس الكتابي وتاريخه إلىٰ القرن السادس عشر الميلادي.

لكلمة طبقة (والجمع: طبقات) عدةُ معانٍ متواشجة؛ فهي تدلُّ في العموم علىٰ مجموعة أو طائفةٍ من الأشياء التي يجمعها نوعٌ واحد، وتُستخدم في التراث الإسلامي للكتابات التاريخية البيليوجرافية، غالبًا، للإشارة إلىٰ «طبقة (rank)، تُعزىٰ إليها طائفةٌ من الشخصيات التي أدت دورًا معينًا في تاريخ فنٍّ أو آخر، وتُصنَّف وفقًا للمعايير التي يحدِّدُها النظامُ الديني أو الثقافي أو العلمي أو الفني». وتنطوي الكلمة غالبًا -فضلًا عن ذلك- علىٰ بُعد التسلسل الزمني، ومن هنا فإن أكثر مؤلفات هذا الجنس الكتابي صيغت علىٰ أساس هذا البعد الزمني وفقًا «للأجيال»[(١)].

وحين صُنِّفت أوائل كتب الطبقات العثمانية -بحلول العقود الأولىٰ من القرن السادس عشر- كان لهذا الجنس الكتابي تاريخٌ حافلٌ يمتد لنحو ثمانية قرون. وفي تلك الآونة أيضًا، حظي هذا النمط الكتابي بقدر من التنوع الملحوظ من حيث بنيته ونطاقه والطوائف التي جرىٰ تصنيفها. ولعل هذا التنوع يحول دون بلوغ كلمة جامعة توفِّي جميع هذه الكتب -التي يعدها مؤلفوها وقارئوها جميعًا كتب طبقات- حقَّها. ولذا فسوف نركز علىٰ مجموعة معينة من هذه الكتب التي تتناول نقل المعرفة والسلطة الدينية والفقهية، والتي يمكن القول: إنها الأكثر هيمنةً.

---

(1) Cl. Gilliot, "Tabakat," EI2.

فعلىٰ مدار ثمانيةِ قرون إلىٰ القرن السادس عشر، أصبح فن الطبقات أكثر تخصُّصًا؛ تبعًا لتباين مجالات المعرفة؛ فهناك -مثلًا- طبقاتٌ لرواة الحديث، والصوفية، والمتكلِّمين، والأطباء، واللغويين، بالإضافة إلىٰ أتباع المذاهب الفقهية. وعلىٰ الرغم من بعض أوجه الاختلاف بين هذه الأنواع الفرعية المتخصصة، فإن هذه الكتب جميعها تشترك في فكرة أن علماء الدين والفقهاء هم ورثة النبي محمد ﷺ، منبع المعرفة[1]. وكانت الغاية الرئيسة لهذه الكتب توثيق هذه السلاسل الفكرية توثيقًا متقنًا، والتي انتقلت معارفُ النبي من خلالها إلىٰ مختلف الطوائف من أهل التخصص، فكل طائفة منها ورثت نوعًا معينًا من المعرفة. وتتكئ مرجعيةُ العالِم تمامًا (ومرجعيتها أحيانًا)، من منظوره الشخصي، علىٰ انتسابه إلىٰ سلسلة إسناد محددة كانت تربطه بالنبي ﷺ.

ومن المؤكد أن الطبعية النَّسَبية/ الجيلية (The genealogical/generational nature) لكتب الطبقات تشي بالعلاقة بين الأجيال، غير أن هذه العلاقة تختلف من كتاب إلىٰ آخر؛ إذ تصورها بعض الكتب بوصفها نوعًا من الانحدار في المقدرة الفكرية أو درجة التقوىٰ أو مستوىٰ الأخلاق، وثمة كتب أخرىٰ تُبْرِز نقلَ المعرفة أو المرجعية عبر الزمن. علىٰ أن هذين التصورين المختلفين ليسا متناقضين؛ إذ قد يلائم بينهما كتاب واحد من كتب الطبقات، علىٰ نحو ما سنرىٰ في المباحث التالية.

ولكتب الطبقات أهداف أخرىٰ تتجاوز توثيق الطبقات الفكرية الروحية؛ حيث

---

(١) وخلال العقود الماضية، أُفردت دراسات عديدة لبحث فن الطبقات؛ منها علىٰ سبيل المثال:
Ibrahim Hafsi, "Recherches sur le genre tabaqat dans la litterature arabe," pt. 1, 2, and 3, Studia Arabica 23 (1976): 227-65, 24; (February 1977): 1-41, 24; (June 1977): 150-86; Michael Cooperson, Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mun (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 8-13; George Makdisi, "Tabaqat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam," Islamic Studies 32, no. 4 (1993), 371-96; R. Kevin Jaques, Authority, Conflict, and the Transmission of Diversity in Medieval Islamic Law (Leiden: Brill, 2006); Felicitas Opwis, "The Role of the Biographer in Constructing Identity and School: al-'Abbadi and His Kitab Tabaqat al-Fuqaha' al-Shafi'iyya," Journal of Arabic and Islamic Studies 11, no. 1 (2011): 1-35.

ترجمةٍ تقريبًا علىٰ هذا المنطق، بقطع النظر عن المبدأ الناظم للعمل كله[1].

لقد كانت كتب الطبقات (وكتب التراجم أيضًا كما رأينا في الفصل الأول) -شأن كثير من كتب "who's who" - بمنزلة كتب مرجعية وأدوات تعليمية (pedagogical tools) للفقهاء؛ حيث كان الهدف منها -كما تبيِّن مقدماتُ بعض الكتب التي نوقشت في هذا الفصل- أن يرجع إليها الفقهاء والمفتون. ويبدو أن هذه الكتب كانت تُدَرَّس أيضًا بوصفها جزءًا من تأهيل الفقيه علميًّا. وتجدر الإشارةُ إلىٰ أن «مشروع الطبقات» كان تقليدًا حيًّا، يجري تحديثه والإضافة إليه علىٰ نحو مطرد، كما تشهد بذلك التعليقاتُ المثبتة علىٰ حواشي النسخ الباقية من هذه الكتب. وكانت هذه الحواشي يُرجع إليها أحيانًا: فعلىٰ سبيل المثال، يذكر تقي الدين التميمي صراحةً أن العالم المصري زين الدين بن نُجيم كان ينقل ما يطالع من تعليقات علىٰ حواشي بعض نسخ كتاب «**الجواهر المضية**» للقرشي، كتاب الطبقات في القرن الرابع عشر[2]. ويشير التميمي نفسه -في المقابل- إلىٰ معلومات لم يقف عليها إلا في الحواشي التي أُضيفت إلىٰ كتاب الجواهر[3]. فكأن كتب الطبقات -بتعبير آخر- أدت دورًا مركزيًّا -كالكتب والآثار- في المحافظة علىٰ تماسك المذهب، أو علىٰ فروعه علىٰ الأقل.

المراحل المبكرة: رسالة في طبقات المجتهدين لكمال باشا زاده

ليس من الواضح تمام الوضوح متىٰ بدأت عنايةُ فقهاء الهيئة العلمية العثمانية بفن

---

(١) ولتحليل وظيفة هذه الأنماط من الخطاب في كتابٍ عن طبقات الشافعية خلال القرن الخامس عشر، انظر:

Jaques, Authority.

وهناك، بالطبع، اختلافات بين كتب التراجم وكتب الطبقات، رغم أن هذه القضية تتطلب مزيدًا من البحث.

(٢) تقي الدين عبد القادر التميمي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، المكتبة السليمانية، MS Aya Sofya 3295, 473r-473v. وبالإضافة إلىٰ ذلك، يذكر ابن نجيم طبقات القرشي بين الكتب التي رجع إليها إبان تصنيفه كتاب الأشباه والنظائر. زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر علىٰ مذهب أبي حنيفة النعمان، (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ص ١٨.

(٣) تقي الدين عبد القادر التميمي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، (الرياض: دار الرفاعي، ١٩٨٣)، ٤/٤٢٩، ٤٣٠. التميمي، الطبقات، (Süleymaniye Library MS Aya Sofya 3295, 259r).

الطبقات. والراجحُ أن كثيرًا من هؤلاء الفقهاء خلال القرن الخامس عشر كانوا علىٰ دراية بكتب الطبقات المهمة التي صُنِّفت قبل العثمانيين، وخاصة كتاب «**الجواهر المضية**» لعبد القادر القرشي (ت **١٣٧٣**م)[١]. ومن المحقق أيضًا أن قضية المرجعية ونقل المعرفة قد استرعت اهتمام كثير من فقهاء الأناضول إبان القرن الخامس عشر، وهو ما يدل عليه ما بذلوه من جهود كبيرة في الحصول علىٰ إجازاتٍ من كبار الفقهاء

---

(١) ووفقًا لفهرس مكتبة السلطان بايزيد الثاني (الذي صنّف حوالي **١٥٠٢- ١٥٠٣**)، فقد اقتنىٰ نسخةً من كتاب الجواهر في قصره. كما احتفظ بنسخة من كتاب طبقات آخر، هو كتاب الدرجات العلية في طبقات الحنفية، الذي لم أتمكن من التعرف عليه. مجهول، (ولعله خضر بن عمر العطوفي)، أسماء كتب الخزانة العامرة، (Magyar Tudomanyos Akademia, Konyvtar, (Budapest), MS Torok F59, 97, 101). وعن هذا الفهرس، انظر:

Miklos Maroth, "The Library of Sultan Bayazit II," in Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th-17th Centuries, ed. Eva M. Jeremis (Piliscsaba, Hungary: Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2003 [2002]), 111-32; Ismail E. Erünsal, "909 (1503) Tarihli Defter-i Kütüb," in The Archival Sources of Turkish Literary History, ed. Cemal Kafadar and Gonül Alpay Tekin (Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 2008), 251- 270.

وفي النصف الأول من القرن السادس عشر، صنَّف الفقيهُ النابهُ إبراهيم الحلبي (ت **١٥٤٩**م) مختصرًا لكتاب "الجواهر المضية في طبقات الحنفية" لعبد القادر بن محمد القرشي. انظر: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي، مختصر الجواهر المضية في طبقات الحنفية (Süleymaniye Library MS Esad Efendi 605-001). ويوضح كاتب جلبي أن الحلبي «**انتقىٰ من الجواهر من له تأليفٌ أو ذُكِر في الكتب**»، كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون, (Istanbul: Maarif Matbaasi, 1941), ١/٦١٦- ٦١٧. وقد نُسخ كتابُ الجواهر عدة مرات أواخر القرن السادس عشر وخلال القرن السابع عشر. ومن بين أربع عشرة نسخة للكتاب موجودة في مكتبات مختلفة بإسطنبول، هناك خمس نسخ علىٰ الأقل نُسخت إبان القرن السادس عشر.

(Süleymaniye Library MS Yozgat 170, copied in 957/1550; Süleymaniye Library MS Murâd Buhari 252, copied in 947/1540; MS Esad Efendi 405, copied in 929/1522; Süleymaniye Library MS Süleymaniye 823, copied in 964/1556; Süleymaniye Library MS Fatih 4311, copied in 980/1572).

وكذلك ثمة نسخةٌ أخرىٰ (Süleymaniye Library MS Damad Ibrahim Pasa 508) نُسخت أواخر القرن الخامس عشر (٨٩٠هـ/١٤٨٥م).

في مراكز التعليم البارزة في أنحاء أسيا الوسطىٰ والأراضي العربية[١]، رغم أنهم -فيما يبدو- لم يحفلوا بإيداع إجازاتهم وأسانيدهم في صحيفة مكتوبة. وربما لا يسع المرء إلا أن يحدس لماذا لم يسجِّل هؤلاء الفقهاء طبقاتهم الفكرية تسجيلًا منهجيًا. علىٰ أنه يمكن القول: إن الهيئة العلمية السُّلطانية حين بلغت درجةً معينة من الرسوخ وأصبح لها طابع مميز، ازداد هذا الاهتمام وغدا أكثر إلحاحًا. وبعدُ، فقد كان فقهاءُ المراكز التعليمية في سلطنة المماليك وأسيا الوسطىٰ، إبان النصف الثاني من القرن الخامس عشر، لا يزالون يلتحقون بخدمة الأسرة العثمانية الحاكمة.

ومهما يكن من شيء، فقد تغيرت الأمورُ خلال العقود الأولىٰ من القرن السادس عشر، وغدا فقهاءُ الهيئة العلمية السُّلطانية أكثرَ عنايةً بإنتاج سردية منهجية لتاريخ المذهب [الحنفي] وعلمائه. وتعد «**رسالة في طبقات المجتهدين**» لكمال باشا زاده أحد أقدم الرسائل -إن لم تكن أقدمها- عن تاريخ المذهب الحنفي وبنيته، يصنِّفها فقيه ينتمي إلىٰ الهيئة العلمية العثمانية، ناهيك عن أن يكون أعظمَ رجالها. وقد أضحت هذه الرسالة القصيرة مرجعًا مهمًّا للفقهاء المتأخرين الذين صنَّفوا كتبًا مشابهة[٢]. ومن البيِّن أن أصحاب الكتب التي سنعرض لها في المباحث الثلاثة الآتية كانوا علىٰ درايةٍ بهذه الرسالة، وأنهم اقتفوا أثرها إلىٰ حد بعيد. ولذلك يمكن النظر

---

(١) يذكر طاش كبري زاده عدة فقهاء سافروا إلىٰ الأراضي العربية للأخذ عن مشاهير فقهائها. فقد غادرالمولىٰ خضر شاه (ت ١٤٤٩م) الأناضول إلىٰ القاهرة، حيث قضىٰ خمس عشرة سنة. أحمد بن مصطفىٰ طاش كبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥م)، ٥٩- ٦٠. وثمة مثال آخر هو حسن جلبي بن محمد شاه الفناري، الذي حصل من السلطان محمد الثاني [الفاتح] علىٰ إذنٍ بالسفر إلىٰ القاهرة للأخذ عن عالم مغربي مشهور (السابق، ١١٤- ١١٥). ولمزيدٍ من الأمثلة انظر: السابق: ١٣٠، ٢٨٨.

(٢) وللرسالة عددٌ هائل من النسخ. ابن كمال باشا (كمال باشا زاده)، رسالة طبقات المجتهدين، (New York Public Library MS M&A 51891A, 195v-196v). وقد ناقش الباحثون المحدثون هذه الرسالة مناقشةً مستفيضةً؛ مثل: إبراهيم الحفصي، ووائل حلاق. انظر:

Hafsi, "Recherches sur le genre tabaqat," pt. 2, 14-15; Wael B. Hallaq, Authority, Continuity, and Change in Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 14-17.

إلىٰ كمال باشا زاده بوصفه رائدَ هذا الجنس الكتابي بين فقهاء الهيئة العلمية العثمانية[1].

ويقسِّم كمال باشا زاده فقهاءَ المذهب الحنفي إلىٰ سبع طبقات، تنفرد كلٌّ منها بسلطة فقهية تخص فقهاءها، وكلما مضيتَ مصعِّدًا -بدءًا من الطبقة الثانية- قلَّ نصيب الفقهاء من سلطة الاجتهاد المستقل. وهكذا، فإن السردية العامة التي قدَّمها هي إحدىٰ السرديات القائلة بتراجع سلطة الفقهاء في اصطناع الاجتهاد كلما اتسعت المسافةُ الزمنية بينهم وبين إمام المذهب. ويبدو أن هذا التراجع قد بلغ مستوىٰ ثابتًا بحلول القرن الرابع عشر؛ ذلك أن آخر فقيه نصَّ عليه المؤلِّفُ صراحةً كان يعيش في هذا القرن. ولعل كمال باشا زاده كان يعتبر نفسه وأضرابه من فقهاء الطبقة السابعة، وهي أقل الطبقات سلطةً في استخدام الاجتهاد، رغم أن سرديته لم تستفض في التأريخ للمذهب من القرن الرابع عشر وما بعده.

ورغم أن المؤلفين المتأخرين -كما سنرىٰ- أشاروا إلىٰ رسالة كمال باشا زاده (صراحة أو ضمنًا)، وطرحوا تفسيراتهم الخاصة لهرمية علماء المذهب، فقد سعوا أيضًا إلىٰ معالجة قضايا أخرىٰ، وطمحوا -علىٰ وجه الخصوص- إلىٰ تثبيت مرجعية الهيئة السُّلطانية داخل المذهب، لا إلىٰ مجرد بيان العلاقة بين العلماء إلىٰ القرن الرابع عشر. ورغم أوجه الاختلاف المهمة في إدراك المؤلفين لتصنيف علماء المذهب وهرميتهم، فإنها نظرتهم إلىٰ القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهي الفترة التي لا تغطيها الرسالةُ المذكورة، والتي ستكون موضوع المباحث الآتية[2].

طبقات الحنفية لقنالي زاده

إذا كانت كتبُ الطبقات الثلاثة الأخيرة التي صنَّفها فقهاءُ الهيئة الهرمية العلمية

---

(١) لقيت هذه الرسالة من الرواج ما دفع دوسون (Ignatius Mouradega d'Ohsson)، المترجم بالسفارة السويدية بإسطنبول خلال القرن الثامن عشر، إلىٰ ترجمتها إلىٰ الفرنسية، وضمنها كتابه "Tableau general de l'Empire othman".

Ignatius Mouradega d'Ohsson, Tableau general de l'Empire othman (Paris: L'imprimerie de monsieur, 1788), 1:10-21.

(٢) لمناقشة أكثر تفصيلًا عن التعبيرات المختلفة للهيئة/الهرمية انظر: الملحق A.

السُّلطانية تتكئ -علىٰ نحو ما قررتُ آنفًا- علىٰ رسالة كمال باشا زاده، فإنها في الوقت نفسه مُبَايِنَةٌ لها إلىٰ حدٍّ بعيد. وأقدمُها جميعًا تلك التي سطَّرها قنالي زاده علي جلبي (ت ١٥٧٢م)[١].

وَلِيَ قنالي زاده -حفيد مؤدِّب السلطان محمد الثاني [الفاتح] وأحد أقارب كبار رجال الهيئة العلمية العثمانية- بعضَ وظائف التعليم، وبعض المناصب القضائية العُلْيا في أنحاء الدولة. وقبل تعيينه قاضيًا للعَسْكر في الأناضول -وهي أرفع وظيفة تُسند إليه- تقلَّد قضاء دمشق، والقاهرة، وحلب، وبورصة، وأدرنة، وإسطنبول، واشتهر بتصنيف عددٍ من الكتب، لعل أكثرها أهمية كتابه في الأخلاق «**أخلاق علائي**»[٢]. وكان -وفقًا للمؤرخ العثماني بيشفي (Peçevî)- فقيهًا مُبَجَّلًا، لم يَحُلْ بينه وبين تولىٰ منصب مفتي السلطنة الأكبر إلا وفاته في الثانية والستين من عمره[٣]؛ ولذلك فإن نظرته إلىٰ المذهب تعد نظرة عضو رفيع المنزلة في الهيئة الهرمية العثمانية.

ويشتمل الكتاب علىٰ ٢٧٥ ترجمة مرتبة في إحدىٰ وعشرين طبقة. وتضم معظم

---

(١) قنالي زاده علاء الدين علي جلبي أمر الله بن عبد القادر الحُميدي الرومي الحنفي، طبقات الحنفية (عمان: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٣- ٢٠٠٤م). وقد نُسِب الكتابُ خطأً إلىٰ طاش كبري زاده ونُشِر علىٰ هذا النحو: أحمد بن مصطفىٰ طاش كبرىٰ زاده، طبقات الفقهاء، الطبعة الثانية، (الموصل: مطبعة الزهراء الحديثة، ١٩٦١م). ويبدو أنه أقدم كتاب يُجْمِل هذه السردية المحددة المتعلقة بتاريخ المذهب والهيئة العلمية السلطانية. ومع ذلك، فمن الجائز أن تكون بعض هذه الأفكار قد صاغها قبل ذلك بنحو عقد أو عقدين آق شمس جلبي. لمناقشة أكثر تفصيلًا عن العلاقة بين كتب قنالي زاده وكتب شمس جلبي، انظر:

Guy Burak, "The Abu Hanifah of His Time: Islamic Law, Jurisprudential Authority and Empire in the Ottoman Domains (16th-17th Centuries)" (PhD diss., New York University, 2012), appendix 3.

(2) Hasan Aksoy, "Kinalizâde Ali Efendi," Türkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi. See also Sefaattin Severcan, "Kinali-zade 'Ali Efendi," in Kinali-Zade Ali Efendi (1510-1572), ed. Ahmet Hulusi Koker (Kayseri: Erciyes _niversitesi Matbaasi, 1999), 1-11; Baki Tezcan, "The Definition of Sultanic Legitimacy in the Sixteenth Century Ottoman Empire: The Ahlak-i Ala'i of Kinalizâde Ali Celebi (1510-1572)" (MA thesis, Princeton University, 1996).

(3) Tezcan, "Definition of Sultanic Legitimacy," 20.

التراجم معلومات متعلِّقة بشيوخ صاحب الترجمة وطلابه والكتب التي صنَّفها، وإن افتقرت بعضُ التراجم إلىٰ مثل هذه المعلومات. ويختلف عدد المترجَم لهم في كل طبقة اختلافًا كبيرًا؛ فبينما تشمل الطبقاتُ الأولىٰ عشرات التراجم، فإن الطبقات المتأخرة (الطبقة ١٧ إلىٰ الطبقة ٢١) تتألف من أقل من عشر تراجم. ومن اللافت للنظر أن ترجمة واحدة فقط تحتل الطبقة الأخيرة، ألا وهي ترجمة كمال باشا زاده.

وفي الحق أن إفراد الطبقة الأخيرة لهذا الفقيه الشهير ينطوي علىٰ دلالات مهمة، وحتىٰ يستقيم لنا إدراكُها علىٰ أحسن وجوه الإدراك، يلزمنا النظرُ إلىٰ الكيفية التي تصور بها قنالي زاده الكتابَ في مجموعه؛ إذ يصفه بأنه «**كتاب مختصر**»؛ الأمر الذي يشي بأنه كان يجب عليه أن ينتقي بعضَ ما وَقَفَ عليه من روايات مختلفة ومعلومات متعددة عن تاريخ المذهب. ومن أجل ذلك، يحسُنُ الانتباه إلىٰ بيانه للنهج الذي آثره في اختيار الفقهاء الذين ضمَّنهم كتابه؛ إذ يقول:

«**هذا كتابٌ مُخْتَصَرٌ في ذكر طبقات الحنفية، ذكرتُ فيه المشاهير من الأئمة، الذين نقلوا علمَ الشريعة في كل طبقة، ونشروها بين الأمة، مع سنسلتهم علىٰ طبقاتهم، وأحوالهم علىٰ درجاتهم، الأقدم فالأقدم ... بحيث لا يسع الفقيهَ جَهْلُهُ؛ لحاجته إليه في معرفة مَنْ يُعْتَبر قولُهُ في انعقاد الإجماع في مَحِلِّ الاتفاق والإجماع، ويُعْتَدُّ به في الخلاف في مَحِلّ الافتراق والاختلاف، وافتقاره إليه في الترجيح والإعمال عند تعارض الأقوال؛ بقول أعلمهم وأورعهم في الأحوال**»[(١)].

وينتظم الكتابَ محوران: محور زماني تعاقبي، ومحور آني؛ فمن الوجهة الزمنية تفيدنا فكرة تقسيم الفقهاء إلىٰ طبقات أنه كان معنيًّا بإعادة بناء إسناد متصل، فالعبارة التي يستخدمها للإعراب عن انتقال المعرفة عبر الأجيال، هي قوله: «**ثم انتقل الفقهُ**»[(٢)]؛ مما يشي بأنه رام تقديم إسناد يبدأ بأبي حنيفة وينتهي بكمال باشا زاده.

ويقصد قنالي زاده -من جهة أخرىٰ- إلىٰ التنويه بأئمة علماء الفقه في كل جيلٍ، ويحثُّ الفقيهَ المفتيَ علىٰ «**معرفة مواقع الفقهاء وطبقاتهم، حتىٰ يكون قادرًا علىٰ**

---

(١) قنالي زاده، طبقات الحنفية، ٩١.

(٢) راجع علىٰ سبيل المثال: السابق، ١٠٣، ١٩٠، ٢١٦، ٢٥٢.

تفضيل أحدهم عند الجدل والخلاف [**بين آراء المذهب**]». ورغم أنه لا ينص صراحةً في جُلِّ المواطن علىٰ الرأي الراجح، فإن هذا التعليقَ يُلْمِحُ إلىٰ الكيفية التي تصوَّر بها هذا المصنَّف. فالكتابُ -وفقًا لهذه الرؤية- ليس مجرد تاريخ للمذهب الحنفي، ولكنه في الحقّ أداةٌ لحل الخلافات الفقهية بين أتباعه. وبعبارة أخرىٰ: يتغيَّا الكتابُ تحديد الاختيار المذهبي (canonical doctrine)، لدىٰ فقهاء الهيئة العلمية العثمانية علىٰ الأقل. علىٰ أن المؤلِّف -مع ذلك- لم يعرض لمسائل فقهية خلافية محددة؛ وإنما يقدِّم -عوضًا عن ذلك- إرشادات عامة من أجل الاختيار بين متعارِض آراء المذهب، وتحديدًا عند الخلاف بين مؤسِّس المذهب وأصحابه.

وكذلك فإن محاولة قنالي زاده تحديد «**مختار فقهي معتمد**» (a canon) تتجلَّىٰ في الأهمية التي يوليها لكتب الفقه؛ إذ يرىٰ أن أقوال المذهب الحنفي كانت تنتقل من فقيه إمام إلىٰ آخر حتىٰ «**حُفظت بين صفحات الكتب**»، ويستطرد قائلًا: «**فصارت تلك الكتبُ متداولة مقبولة بين الوَرَىٰ، يُستعان بها عند القضاء والفتوىٰ**»[1]. وتعكس هذه العبارة اتجاهًا يمكن تمييزه إبان هذه الفترة موضع المناقشة؛ حيث اكتسبت الكتب المعتمدة - علىٰ نحو ما سنتبين في الفصل الرابع - أهميةً متزايدة في التصور العثماني للمذهب الحنفي، علىٰ مدار القرنين السادس عشر والسابع عشر. وتتبدَّىٰ أهمية الكتب والرسائل الفقهية في المصادر التي يستخدمها قنالي زاده؛ فحين يورد بعض المصادر إلىٰ جانب كتب الطبقات، مثل «**الجواهر المضية**»، أحد كتب الطبقات المستوعبة في القرن الرابع عشر[2]، فالغالبُ أن تكون كتبًا فقهية مهمة؛ كالهداية للمرغيناني، والمبسوط للسَّرَخْسي[3]. وبعبارة أخرىٰ: كانت الرغبة في توثيق طبقة

---

(١) السابق، ٩٢-٩٣.

(٢) ويعتمد قنالي زاده أيضًا علىٰ مؤلفات ابن خلِّكان والخطيب البغدادي. كما يستشهد بطبقات أبي إسحاق الشيرازي، والفهرست لمحمد بن إسحاق [النديم].

(٣) وهنا، علىٰ سبيل المثال، ترجمة أبي جعفر الهندواني: «أبو جعفر الهندواني، محمد بن عبد الله بن محمد. أخذ عن الأعمش. وذكره صاحب الهداية في باب صفة الصلاة. إمام كبير من أهل بلخ. وقال السمعاني: كان يُقال له: أبو حنيفة الصغير لفقهه. تفقه علىٰ أستاذه أبي بكر محمد بن أبي سعيد المعروف بالأعمش، والأعمش تلميذ أبي بكر الأسكاف، والأسكاف تلميذ محمد بن سلمة، ومحمد بن سلمة تلميذ أبي سليمان الجوزجاني، وأبو سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن، ومحمد بن الحسن تلميذ الإمام أبي حنيفة. (قنالي زاده، طبقات الحنفية، ١٨٠-١٨١).

محددة من الحُجج التشريعية أحد المبادئ الموجِّهة له.

وثمة هدف آخر مهم تطلع قنالي زاده إلىٰ بلوغه في هذه الطبقات، وهو تأسيس مرجعية الهيئة العلمية العثمانية داخل المذهب الحنفي[1]. وتستحق الطبقات السبع الأخيرة -التي تستوعب الفترة الممتدة من أواخر القرن الرابع عشر إلىٰ مطلع القرن السادس عشر، وهي الفترة التي ظهرت فيها الأسرة العثمانية الحاكمة عمومًا وهيئتها العلمية علىٰ وجه الخصوص- بحثًا أبعد غورًا. أما الطبقات التي تغطي القرن الرابع عشر، فقد خَلَتْ تمامًا من ذكر بعض الفقهاء الذين اشتغلوا في ولايات الدولة العثمانية النامية أو كانوا تابعين لها. وكذلك فقد تجاهل المؤلِّف شخصيات قضائية ودينية استفاضت شهرتها في الأيام الأولىٰ للحكم العثماني؛ مثل الفقيه الشهير إده بالي، وهو شخصية دينية روحية كبيرة وحمو السلطان العثماني الأول. وأما فقهاء (الطبقة ١٧) التي تغطي العقود الأولىٰ من القرن الخامس عشر فأكثرهم حنفية لم ينتسبوا إلىٰ الأسرة العثمانية الحاكمة، وإن اشتملت هذه الطبقة علىٰ ترجمة ابن البزاز (ت ١٤٢٤م)، أحد مشاهير الفقهاء في مطلع القرن الخامس عشر، والذي دخل البلاد العثمانية والتقىٰ بشمس الدين الفناري (ت ١٤٣٠م) أول فقيه يشغل منصب مفتي السلطنة الأكبر[2].

ويمثِّل منتصفُ القرن الخامس عشر نقطةَ تحولٍ في تقدير قنالي زاده؛ إذ تشمل الطبقاتُ الأخيرة (الطبقات من ١٨ إلىٰ ٢١) -التي تستوعب النصف الثاني من القرن الخامس عشر تقريبًا والعقود الأولىٰ من القرن السادس عشر- فقهاء حنفيةً انتسبوا إلىٰ الهيئة العلمية العثمانية، وتوشك أن تقتصر عليهم، باستثناء ابن الهُمام الحنفي القاهري، الذي ترد ترجمته في الطبقة الثامنة عشرة[3]، وإن تجاهل قنالي زاده تلاميذه سواء في سلطنة المماليك أو في البلاد العثمانية. وقد استبعد أيضًا فقهاء حنفية لامعين في الدولة المملوكية؛ مثل: محيي الدين الكافيجي، وقاسم ابن قطلوبغا،

---

(١) السابق، ٣٢١- ٣٢٢.

(٢) السابق، ٣٠٦- ٣١٠.

(٣) السابق، ٣١٠، ٣١١.

وأمين الدين الأقصرائي[١]، رغم أنه كان يسمع بهم، ولا بدَّ [٢]، ويُغْفل أيضًا ذكرَ كثير من الفقهاء الحنفية في أنحاء الأناضول (بل وفي الولايات العثمانية)، وسلطنة المماليك، وغيرها من الأقاليم، ولعله رأىٰ أنهم دون المذكورين في الأهمية. وقد نخلص من ذلك إلىٰ أن استبعاد هؤلاء الفقهاء ولا سيما مَنْ كان ينتمي منهم إلىٰ السلطنة المملوكية يُراد به التأكيد علىٰ ظهور طبقة مرجعية مستقلة في البلاد العثمانية.

علىٰ أن المشكلة هي أن فقهاء مختلفين ممن التحقوا بالهيئة العلمية العثمانية المزدهرة في القرنين السادس عشر والسابع عشر كانوا ينتمون إلىٰ أسانيد متنوعة داخل

---

(١) عن الكافيجي، انظر ما يلي. وعن ابن قطلوبغا، انظر: إبراهيم بن حسن البقاعي، عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٦م)، ١٤٤/٤، ١٤٥، إبراهيم بن حسن البقاعي، عنوان العنوان بتجريد أسماء الشيوخ وبعض التلامذة والأقران، (بيروت: دار الكتابىٰ العربي، ٢٠٠٢م)، ١٣٩، ١٤٠، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٩٣٤م)، ١٨٤/٦- ١٩٠، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المنجم في المعجم (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥م)، ١٦٦، ١٦٧، شمس الدين محمد بن طولون، الغرف العلية في تراجم متأخري الحنفية، المكتبة السليمانية، MS Sehid Ali Pasa 1924, 188r-189r. وعن أمين الدين الأقصرائي، انظر: البقاعي، عنوان العنوان، ٢٢٧، السخاوي، الضوء اللامع، ٢٤٠/١٠- ٢٤٣، السيوطي، المنجم، ٢٢٨، ٢٣٩، ابن طولون، الغرف، 330r, 330v.

(٢) فعلىٰ سبيل المثال، يورد عاشق جلبي، كاتب التراجم خلال القرن السادس عشر، في ذيله علىٰ الشقائق النعمانية لطاش كبري زاده، إجازةً حصل عليها من عبد الرحيم العباسي (ت ١٥٥٥، أو ١٥٥٦م)، وهو عالم دخل البلاد العثمانية للمرة الأولىٰ بوصفه رسولًا للسلطان المملوكي. وبعد غزو مصر، هاجر مرة ثانية إلىٰ إسطنبول، حيث درس الحديث غالبًا. وفي هذه الإجازة، أذن العباسي لعاشق جلبي برواية ما تعلمه من شيوخه. والشاهدُ هنا أنه من بين شيوخ العباسي الذين أوردهم عاشق جلبي: محيي الدين الكافيجي، وأمين الدين الأقصرائي، ومحب الدين ابن الشحنة. عاشق جلبي محمد بن علي زين العابدين بن محمد بن جلال الدين بن حسين بن حسن بن علي بن محمد الرضوي، ذيل الشقائق النعمانية (القاهرة: دار الهداية، ٢٠٠٧)، ١٠٧- ١٠٩. وعن العباسي، انظر: طاش كبري زاده، الشقائق، ٢٤٦، ٢٤٧، الغزي، الكواكب السائرة، ١٦١/٢- ١٦٥،

Wolfhart P. Heinrichs, "'Abd al-Rahman al-'Abbasi (al-Sayyid 'Abd al-Rahim) (12 June 1463-1555 or 1556)," in Essays in Arabic Literary Biography 1350-1850, ed. Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), 12-20.

ومن اللافت للنظر أن ابن طولون لا يذكر العباسي في كتابه "الغرف العلية." وكذلك فلا وجود له في طبقات قنالي زاده، وطبقات الكفوي.

المذهب الحنفي؛ لاختلاف البلاد التي ينتمون إليها، في الأناضول، وأسيا الوسطىٰ، والأراضي العربية. ومن المحقق أن قنالي زاده كان علىٰ دراية بهذه الحقيقة، غير أنه يتعامىٰ عنها في كتابه، ولا يحدِّد دائمًا الطبقات المختلفة التي انتسب إليها هؤلاء الفقهاء. ولما كان يُهمل في غالب أمره شيوخ مَنْ يترجم لهم، فمن العسير أن نعيد بناء سند متصل متكئين علىٰ كتابه. ويبدو أنه -في الوقت نفسه- يُعنىٰ بتسجيل طبقات بعينها تسجيلًا دقيقًا، فلا يذكر، مثلًا، في الطبقة الثامنة عشرة، وهي أول طبقة ينتسب معظم فقهائها إلىٰ الأسرة العثمانية الحاكمة وهيئتها العلمية المزدهرة - بغض النظر عن فقهاء الهيئة الثلاثة الذين ذكروا في هذه الطبقة[1]- إلا شيوخ شرف بن كمال الفريمي[2].

ويختتم قنالي زاده كتابه بالطبقة الحادية والعشرين التي أفردها لترجمة كمال باشا زاده، الذي يصفه بأنه «**وحيدُ دهره، وفريدُ عصره**»[3]. وهو صنيع ينطوي علىٰ مضامين مهمة؛ ذلك أن كمال باشا زاده يبدو قناةً وحيدة لهذا الفرع من المذهب الحنفي، والشخصية المرجعية الوحيدة المنوط بها حل المنازعات بين الحنفية، وفقًا لتفسير قنالي زاده في مقدمة كتابه. ويبدو أن الدور الذي نهض به كمال باشا زاده في هذا الكتاب يعكس تصور مؤلِّفه لدور مفتىٰ السلطنة العثماني منذ العقود الأولىٰ من القرن السادس عشر؛ إذ كان (والهيئة التي يترأسها) -تبعًا لهذه النظرة- بمنزلة القناة لطبقة معينة داخل المذهب الحنفي، ويبدو -فضلًا عن ذلك- كأنه السلطة العُلْيا حين تندلع النزاعات بين الفقهاء الحنفية المنتسبين إلىٰ الهيئة العلمية.

وجدير بنا أن نمعن النظر في هذه الرؤية لتاريخ المذهب، ولا سيما فيما يتعلق بتباين فرعه الرومي حوالي منتصف القرن الخامس عشر، وكذلك الدور الذي يعزوه قنالي زاده إلىٰ مفتي السلطنة الأكبر، وهو الدور الذي يجعله حارسًا لهذا الفرع وقيِّمًا عليه. وقد تكررت ملامحُ هذه السردية التي قدمها في روايات بعض المعاصرين له من فقهاء الهيئة العلمية السلطانية، وأصبحت -كما سنرىٰ في المباحث التالية- أيقونات

---

(١) قنالي زاده، طبقات الحنفية، ٣١٠- ٣١٢.

(٢) السابق، ٣١١. وكان شيخ الفريمي هو ابن البزاز.

(٣) السابق، ٣٢١.

في تواريخ المذهب التي أعدها فقهاء الهيئة العلمية في القرون اللاحقة، وإن كان بينها بعض الاختلافات المهمة. فعلي سبيل المثال، يُعرِب مصطفىٰ علي جاليبولي (ت ١٦٠٠م) -خريج النظام المدرسي العثماني والمعاصر تقريبًا لقنالي زاده- في كتاباته عن تلك النظرة علىٰ نحو عاطفي؛ ففي تاريخه «**كنه الأخبار**» نراه يمتدح السلطانَ محمد الثاني [الفاتح]؛ لدعمه الفقهاءَ الذين وصلوا إلىٰ الأراضي العثمانية قادمين من الأراضي العربية والإيرانية، ولتأسيسه في العاصمة السلطانية التي غزاها المدارس الثماني المشهورة (مدارس الصحن الثماني). وبفضل هذه المشروعات، أضحت الأراضي المركزية للسلطنة (روم) «**منبع الحكمة والعلوم**»؛ وانتفت حاجةُ طلاب العلم فيها إلىٰ السفر إلىٰ أراض أجنبية[١]. ويصف أحمد بن مصطفىٰ طاش كبري زاده (ت ١٥٦٠م) -في كتاب التراجم الذي خصصه لرجال الهيئة العلمية العثمانية (وغيرهم من علماء الدين في الأراضي العثمانية، مثل مشايخ الصوفية)- تحولًا إبان عهد السلطان محمد الثاني [الفاتح] -علىٰ نحو ما سيناقش بمزيد من التفصيل فيما يأتي- إذ يروي أنه منذ عهد هذا السلطان ومَنْ تلاه، اجتذبت إسطنبول طلابَ المعرفة، عوضًا عن زيارة هراة، وبخارىٰ، وسمرقند، علىٰ نحو ما درج أسلافُهم[٢].

كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار لمحمود بن سليمان الكفوي

وُلِد محمود بن سليمان الكفوي (ت ١٥٨٢م)، مؤلِّف الكتاب الثاني من كتب الطبقات التي سنوليها عنايتنا في هذا الفصل -كما يشير لقبُهُ- في كَفًا بشبه جزيرة القرم، حيث بدأ طلبه للعلم، ثم لم يلبث أن رحل إلىٰ إسطنبول؛ حيث غشي دروس قاضي زاده أحمد شمس الدين أفندي وعبد الرحمن أفندي، فلما عُيِّن الأخير قاضيًا

---

(١) مصطفىٰ بن أحمد علي، كنه الأخبار، (Istanbul: Darü't-Tiba'âti'l-'mîre, 1860-61)، ٣٧/١. وقد استمر هذا الاتجاه -تبعًا لمصطفىٰ علي- في عهود خلفاء محمد الثاني، بايزيد الثاني وسليم الأول. وقد نقل سليم الأول بعد غزوه الشام ومصر العلماءَ والشعراء والفقهاء من بلادهم إلىٰ العاصمة إسطنبول. (السابق).

(2) Ali Anooshahr, "Writing, Speech, and History for an Ottoman Biographer," Journal of Near Eastern History ua 69, no. 1 (2010): 50.

لحلب سنة ١٥٤٦م، أصبح الكفوي ملازمًا لمعلول زاده أمير أفندي[*]. وفي سنة ١٥٥٤م بدأ الاشتغال بالتدريس في مدرسة المولىٰ كوراني في إسطنبول، ثم ولي قضاء كَفَا، مسقط رأسه، ثم قضاء غاليبولي حيث عمل بها إلىٰ أن عُزِل سنة ١٥٧٩م، فيمم وجهه شطر إسطنبول؛ حيث وافته المنية بعد ثلاث سنوات (١٥٨٢م). وعلىٰ الرغم من أنه لم يكن معدودًا من كبار الفقهاء في الهيئة العلمية العثمانية، فقد رُزق كتابُه القبول بين فقهائها (وبين الباحثين المحدثين بعد ذلك)، ونُظر إليه بوصفه أحد أكثر كتب طبقات الحنفية استيعابًا[1].

ويشترك كتاب «كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار» الذي صُنِّف بعد طبقات قنالي زاده بقليل، مع هذا الكتاب الأخير في بعض الأهداف؛ فقد أراد الكفوي -شأن أسلافه- أن يصنِّف كتابًا في الطبقات يستوعب تراجم:

«مشايخنا المتقدِّمين والمتأخِرينَ، وعلماءنا المقلِّدين والمجتهدين، من فقهاء الأعصار وقضاةِ الأمصار والأقطار، بأسانيدهم وعنعناتهم علىٰ حسب أعصارهم

(*) [المصطلح "ملازم" في التاريخ العثماني إطلاقان: أحدهما: إطلاقه علىٰ خريجي المدارس الشرعية الجدد الذين ينتظرون التعيين علىٰ وفق تسلسل في دفتر خاص، وهو نظام استحدثه شيخ الإسلام أبو السعود، رفعًا للظلم عن بعض من تخرج، ومر به زمان دون أن يجد عملا. والآخر: إطلاقه علىٰ من اختارهم السلطان سليمان -وعِدَّتهم ٣٠٠- ليلازموه عند توجهه إلىٰ الحرب، حتىٰ إذا عاد دفع لهم أجرةَ ذلك إشرافًا علىٰ بعض الأراضي الإقطاعية، وتحصيلَ الجزية وبعض الضرائب (انظر: سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات التاريخية العثمانية، ٢١٤، ٢١٥) (المترجم)].

(1) Ahmet Özel, "Kefevî, Mahmûd b. Süleyman," TDVIA.

وقد استرعىٰ الكتابُ أيضًا اهتمامَ عددٍ من الباحثين المحدثين بوصفه مصدرًا مهمًّا لتاريخ الهيئة العلمية العثمانية. انظر علىٰ سبيل المثال:

Ekmeleddin Ihsanoglu, "The Initial Stage of the Historiography of Ottoman Medreses (1916-1965): The Era of Discovery and Construction," in Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire: Western Influence, Local Institutions, and the Transfer of Knowledge, ed. Ekmeleddin Ihsanoglu (Burlington, VT: Ashgate/Variorum, 2004), 46-47; Arif Bey, "Devlet-i Osmaniyye'nin Teessüs ve Takarrürü Devrinde Ilim ve Ulema," Darülfünün Edebiyat Fakültesi Mecmuasi 2 (May 1332/1916): 137-44; Imber, Ebu's-Su'ud, 22; Richard C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy (London: Ithaca Press, 1986), 139.

وطبقاتهم، مع ما يَرِدُ في المسائل الغريبة المنقولة عنهم في مشاهير كتب الفتاوىٰ، وتذييل الحكايات العجيبة المسموعة في حقهم عن جماهير العلماء من مشايخ زماننا إلىٰ أبي حنيفة إمام أئمة مذهبنا، ثم إلىٰ رسولنا ﷺ، صاحب شريعتنا»[١].

ويوضِّح الكفوي أنه أزمع تصنيف هذا الكتاب بسبب عدم وجود مصنفات مُرْضِية في هذا الباب، ويستطرد مُبَيِّنًا أن مشكلة أصحاب المؤلفات السابقة هي أنهم «**لا يفرِّقون التلميذَ عن الأستاذ، ولا يميِّزون زي التقليد عن أهل الاجتهاد**»[٢]. والواقع أنه حين صنَّف طبقاته، كان هناك كتاب واحد علىٰ الأقل مرتب زمنيًّا، هو كتاب قنالي زاده، علىٰ نحو ما رأينا. والحق أن «**كتائب**» الكفوي أكثر استيعابًا من «**طبقات**» قنالي زاده؛ ففي حين تضم «الطبقات» **٢٧٥** ترجمة لفقهاء حنفية، يتكون الباب الذي عُقد في «الكتائب» للمذهب الحنفي من **٦٧٤** ترجمة انتظمت في اثنتين وعشرين حُزْمة أو مجموعةً مرتبةً ترتيبًا زمنيًّا، سُميت كتائب (ومفردها: كتيبة)، تجري علىٰ نسق مماثل لطبقات قنالي زاده[٣].

وليس كتاب الكفوي مجرد تاريخ للمذهب الحنفي، وإنما قصد صاحبه -خلافًا لأقرانه- إلىٰ وضع روايته عن المذهب الحنفي داخل الإطار الأوسع للنظرة الإسلامية إلىٰ تاريخ العالم؛ ولذلك فقد افتتح كتابه بترجمة آدم، أول الأنبياء ورودًا في القرآن، وبعد أن أتىٰ علىٰ ذكر سائرهم فيه، وترجم للنبي محمد ﷺ، وأصحابه، ومؤسِّسي مذاهب الفقه السُّني[٤]، عرض لتاريخ المذهب الحنفي، وتاريخ الهيئة الهرمية العلمية العثمانية.

ويختطُّ الكفوي -بعد مناقشة تصنيف فقهاء الحنفية تصنيفًا يومئ إلىٰ رسالة كمال باشا زاده- سرديةً متماسكة نوع تماسكٍ لتاريخ المذهب من القرن الثالث عشر فما يليه، ويسعىٰ تحديدًا إلىٰ وصف ما يعتبره تطورًا رئيسًا في تاريخ الحنفية، ألا وهو

---

(١) محمود بن سليمان الكفوي، كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، Süleymaniye Library MS Esad Efendi 548, 1r.

(٢) السابق.

(٣) وكتاب الكفوي أكثر استيعابًا أيضًا من كتاب «**تاج التراجم**» لابن قطلوبغا، الذي اعتمد عليه، وهو من جهة أخرىٰ أضيق نطاقًا من كتاب «**الجواهر المضية**» للقرشي.

(٤) السابق، 4v- 21r.

ظهور مراكز حنفية جديدة، وعلىٰ رأسها الممالك العثمانية التي بدت قاعدة حنفية مهيمنة في القرون التي أعقبت الغزوات المغولية الكارثية. ويربط الكفوي تصنيفه للفقهاء الأحناف (انظر الملحق A) -عند هذه النقطة تحديدًا- بالتطورات التاريخية في مداها الأوسع، فلما كان أكثر فقهاء الطبقة الأخيرة في الهيئة الهرمية للعلماء ينتمون إلىٰ أسيا الوسطىٰ والعراق، فقد كانت الغزوات المغولية حدثًا فاجعًا لهم وللمذهب الحنفي عمومًا؛ حيث فر كثيرٌ من فقهاء المراكز العلمية في هذه الأنحاء عقب تدميرها -وفقًا لما ذكره الكفوي- إلىٰ سلطنة المماليك التي أضحت بأثرٍ من ذلك مركزًا حنفيًّا مسيطرًا. غير أن ألوان الاختلال التي طرأت علىٰ المذهب عبر تاريخه لم تكن قد انتهت بعدُ؛ حيث عمت الفوضىٰ ربوع دولة المماليك الجراكسة؛ فـ «**ارتحل العلمُ وأهلُهُ إلىٰ الروم**»، ونشأ مركز حنفي جديد تحت رعاية السلاطين العثمانيين. ويختتم الكفوي استقصاءه لتاريخ المذهب الحنفي بالثناء علىٰ السلطان العثماني في عصره، مراد الثالث، وهذه إشارة مهمة تفيد التأكيد علىٰ الدور المحوري الذي قام به السلاطين عمومًا والسلاطين العثمانيون خاصة في حماية التراث الحنفي والمحافظة عليه[١].

ولم يكن الكفوي معنيًّا بتدوين روايةٍ عامةٍ عن ظهور البلاد العثمانية بوصفها مركزًا حنفيًّا رئيسًا فحسب، بل كان يهدف أيضًا إلىٰ توثيق أسانيد محددة تبدأ بأبي حنيفة وتنتهي بفقهاء يتبعون الهيئة العلمية العثمانية، وتحديدًا بالكفوي نفسه، الذي يورد في المقدمة المختصرة للفصل الذي يتناول الفقهاء الحنفية من الكتائب ثلاثة أسانيد تبدأ بمؤسِّس المذهب وتنتهي إليه، وكلُّها تمرُّ عبر فقهاء مهمين في الهيئة العلمية، مثل: كمال باشا زاده، والملا يكان (Molla Yegân)، وشمس الدين الفناري، (انظر الملحق B). ويزعم الكفوي -علاوةً علىٰ ذلك- أن لديه عدةَ أسانيد أخرىٰ داخل

---

(١) السابق، 2v- 3r. إن التعهد بالولاء للسلطان ممارسةٌ بادية في أجناس كتابية أخرىٰ. وقد أشارت تيجانا كريستك (Tijana Krstic) في دراستها عن السير الذاتية في القرنين السادس عشر والسابع عشر عن التحول إلىٰ الإسلام، إلىٰ أن السلطنة العثمانية لعبت دورًا مهمًّا في هذه المرويات. وبالمقارنة مع المرويات الأولىٰ عن التحول إلىٰ الإسلام، فإن هذا «الملمح [للسير الذاتية العثمانية عن التحول] جديد تمامًا، ويشير إلىٰ تسييس الخطاب الديني الذي اتسم به عصر الاعتراف» (Krstic, Contested Conversion, 103).

المذهب الحنفي[1]. وينبغي التأكيد علىٰ أنه لم يكن بِدْعًا فيما زعمه؛ إذ يذكر صراحةً في مقدمة الكتاب أن لكثيرٍ من الفقهاء أسانيد متعدِّدة، ومع ذلك فإنه يخالف روايةَ سلفه؛ إذ بينما يختار قنالي زاده منظورًا أكثر مؤسسية، مختتمًا روايته بمفتي السلطنة الأكبر، يُبرز الكفوي طبقاته الخاصة وسلطته الشخصية بوصفه فقيهًا، حتىٰ لو كانت هذه السلطةُ قد انتقلت إليه عن طريق فقهاء الهيئة العلمية السُّلطانية.

ولعل من المناسب أن ننتقل إلىٰ النظر في «**الكتائب**» نفسها، وسوف أركِّز في مناقشتي علىٰ الفترة الزمنية الممتدة بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر؛ إذ هي الفترة التي ظهرت خلالها -وفقًا لرواية الكفوي- الممالكُ العثمانية بوصفها مركزًا حنفيًّا مهمًّا، والتي عدَّها قنالي زاده -كما مرّ بنا في المبحث السابق- الفترةَ التأسيسية للهيئة العلمية السُّلطانية. وعلىٰ الرغم من المشابه الواضحة بين الروايات، فإن بينها أيضًا فروقًا معتبرةً ودقيقةً يمكن أن تُؤخذ بوصفها أمرًا مُبينًا عن الطريقة التي رَوَىٰ بها فقهاء مختلفون في الهيئة السلطانية تاريخَ مذهبهم [الحنفي]. ومن المسلم به أنه قد يصعب أحيانًا تأويل الاختلاف بين الكتب؛ فرغم أن كتاب الكفوي ربما يعكس التغير الذي طرأ علىٰ تصور تاريخ المذهب والهيئة العلمية بمرور الوقت، فمن الجائز أن تكون بعضُ أفكاره قد تدوولت بالفعل في عصر قنالي زاده (أو فيما قبله).

يقسِّم الكفوي -بخلاف طبقات قنالي زاده، وهي مجموعات قد يزيد تماسكها أو يقل- معظم الكتائب إلىٰ ثلاث كتائب فرعية؛ حيث تتكون الكتيبة الأولىٰ من الفقهاء الحنفية المنتسبين إلىٰ الطبقة الرئيسة (أو الطبقات) للمذهب الحنفي، والتي عُني الكفوي بتوثيقها. وتشمل الكتيبة الثانية -التي اصطلح عليها بالمتفرِّقات- فقهاء حنفيةً بارزين ليسوا جزءًا من الطبقة الرئيسة التي جرىٰ توثيقها في القسم العام. وأما الكتيبة الفرعية الثالثة والأخيرة -وليست مما يشغلنا في هذا الكتاب- فقد خُصِّصت لشيوخ الصوفية الذين وُصفوا بأنهم «**قلب الكتيبة**». وفي الحق أن هذا التقسيم الداخلي جديرٌ بالاهتمام؛ لأنه يحقق مقصدًا مهمًّا في السردية الكبرىٰ التي قدمها المؤلِّف لتاريخ المذهب الحنفي عمومًا وتاريخ الهيئة الهرمية العثمانية علىٰ وجه الخصوص.

---

(١) الكفوي، كتائب، 2v, 3r.

ويؤكِّد الكفوي -بإعادة ذكره لطبقته العلمية بما لها من موثوقية- التسجيلَ الدقيق لحلقات الإسناد المفضية إلىٰ تراجم المنتمين إلىٰ الهيئة العلمية العثمانية. وانظر - مثلًا- إلىٰ ترجمته لأده بالي -حمي السلطان العثماني الأول، عثمان- وهو شخصية روحية قضائية مهمة، يستهل بها روايته لتاريخ الهيئة الهرمية العلمية في الدولة العثمانية الوليدة. وقد اعتمد في هذه الترجمة علىٰ كتاب «**الشقاق النعمانية**» لطاش كبري زاده، مع شيء من التعديل؛ حيث قال:

«**الشيخ الإمام الزاهد أده بالي، وهو العالمُ الورع المفتي في الديار الرومية، في زمان عثمان الغازي جَدِّ السلاطين العثمانية . . . كان شيخًا كبيرًا، التقىٰ العلماء [؟] بالبلاد القرمانية وبلاد الشام. ولد ببلاد القرمانية حيث أخذ العلم عن علمائها، واشتغل بمدينة لارنده بقرمان. وقرأ الفروع في لارنده علىٰ الشيخ نجم الدين الزاهدي صاحب قنية الفتاوىٰ والحاوي، وأخذ عنه عن صاحب البحر المحيط، فخر الملة والدين، بديع القزويني**[1]**، وعن سراج الدين القريني [ت ١٢٥٨م]**[2]**. ثم ارتحل إلىٰ الشام، وأخذ العلم عن صدر الدين سليمان بن أبي العز، عن الإمام [جمال الدين محمد] الحصيري، عن القاضي الإمام فخر الدين قاضي خان، وكان جامعًا للفنون أصولًا وفروعًا. ولقي كثيرًا من علماء الشام، وبلغ رتبة الفضل والتقدم. ودرَّس وأفتىٰ**»[3].

لقد أضاف الكفوي إلىٰ هذه الترجمة كثيرًا من التفاصيل التي أغفلتها روايةُ طاش كبري زاده في «**الشقائق النعمانية**». ورغم أن الروايتين كلتيهما تتفقان علىٰ الخطوط العريضة -وهي أن أده بالي وُلِد في قرمان، حيث دَرَس، وأنه سافر إلىٰ الشام طلبًا

---

(١) السابق، 148r, 148v.

(٢) السابق، 163v, 164r.

(٣) السابق، 184r, 184v. سليمان بن وهيب أبو الربيع بن أبي العز (٥٩٥- ٦٧٧هـ/١١٩٧- ١٢٧٨م)، قرأ الفقه علىٰ الحصيري، وعمل قاضيًا في مصر والشام. وعن ابن أبي العز، انظر: عبد القادر بن محمد القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٨م)، ٢/٢٣٧. (والمراجع الواردة فيه). وكذلك فإن قنالي زاده يذكر ابن أبي العز في طبقاته، ولكنه لا يذكر أده بالي بين تلاميذه. قنالي زاده، الطبقات، ٢٦١. وعن جمال الدين محمود الحصيري، انظر: القرشي، الجواهر، ٤٣١- ٤٣٣، قنالي زاده، طبقات الحنفية، ٢٥٢.

للعلم، وأنه التحق بخدمة السلطان عثمان- أقول: رغم ذلك، فإن طاش كبري زاده يُمسِك عن ذكر شيوخ أده بالي. وأما الكفوي فيُعنىٰ -علىٰ النقيض من ذلك- بتسجيل النسب [الفكري] الموثوق به للشيخ المترجم له؛ ولذا فقد وصله بعالمين مهمين من علماء الحنفية هما: الزاهدي وسليمان بن أبي العز (وعن طريق الأخير، يربط الكفويُّ أده بالي بالفقيه الحنفي قاضيخان). وهكذا ظهر أده بالي في كتائب الكفوي كأنه جزء عضوي في التراث الحنفي، وبدا راويًا لأقوال مؤلفي الكتب الفقهية المهمة.

وقد رأينا في المبحث السابق أن كثيرًا من فقهاء الهيئة العلمية العثمانية قد ضربوا بسهم في تقديم تصور محدَّد لتاريخ المذهب الحنفي منذ منتصف القرن الخامس عشر فما بعده، وهو تصورٌ أغفل فقهاء لم يكونوا تابعين للمؤسسة العثمانية. وينبغي التذكير بأن قنالي زاده تجاهل في طبقاته فقهاء بارزين أواخر القرن الخامس عشر ممن لم ينتسبوا إلىٰ هذه الهيئة النامية، وعلىٰ دربه سار الكفوي ممتثلًا رؤيته إلىٰ حدٍّ بعيد. وتفيدنا النظرةُ الفاحصة إلىٰ الكتائب التي تغطي القرن الرابع عشر ومطلع القرن الخامس عشر أن عددًا كبيرًا من التراجم مخصصة لفقهاء كانوا منتسبين إلىٰ الهيئة العلمية العثمانية، أو علىٰ الأقل كان لهم صلاتٌ بها. وأما كتائب النصف الثاني من القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر (الكتائب **١٨** إلىٰ **٢٢**) فقد خلت واقعيًّا من ذكر الحنفية الذين لا صلة لهم بهذه الهيئة.

وربما تساعدنا ترجمة الكفوي لمحيي الدين الكافيجي (ت **١٤٧٤م**) في تحقيق مزيدٍ من الفهم لاستراتيجيات سرديته[١]. وكان الكافيجي أحد أبرز الفقهاء الحنفية في السلطنة المملوكية إبان القرن الخامس عشر. ورغم أنه استوطن القاهرة، فقد درس قبل ذلك علىٰ يد طائفة من كبار الفقهاء الحنفية في الأراضي العثمانية أوائل القرن الخامس عشر؛ مثل: شمس الدين الفناري، وابن البزَّاز، وبرهان الدين حيدر العجمي الهروي؛ ولذلك فقد ترجم له الكفوي في «**كتائبه**» (كما فعل طاش كبري زاده في «**شقائقه**»). ويتجاهل الكفوي -في الوقت نفسه- آخرين من كبار فقهاء الحنفية في الأراضي المملوكية. وتجدر الإشارة إلىٰ أن ابن الهمام الفقيه الحنفي النابه وتلميذ الكافيجي له ترجمة في «الكتائب» أيضًا[٢].

---

(١) الكفوي، كتائب، 230r, 230v.

(٢) ومن الجدير بالذكر أن صلة الكافيجي بالأراضي العثمانية لم تنقطع بعد هجرته إلىٰ القاهرة؛ إذ يذكر =

وأما قاسم بن قطلوبغا -الفقيه البارز في القرن الخامس عشر- فقد أعرض الكفوي عن الترجمة له، وكان المظنون أن يدرجه في كتابه؛ باعتباره تلميذًا لابن الهمام، الذي كان بدوره تلميذًا للكافيجي[1]. وفي الكتائب ما يلوح منه أن الكفوي كان يعرف ابن قطلوبغا؛ إذ اعتمد علىٰ كتابه في الطبقات «**تاج التراجم**»، فلا جرم كان استبعاده إياه أمرًا مقصودًا. ومن العسير أن نتحقق من حدود معرفة الكفوي بمتأخري فقهاء الحنفية الآخرين في القرن الخامس عشر ممن عاشوا في السلطنة المملوكية وعملوا بها، ورغم ذلك فالراجح أنه كان يعرف بعضهم علىٰ الأقل.

ويختلف الكفوي في روايته للقرن السادس عشر (الكتائب **١٩-٢٢**) اختلافًا طفيفًا عن قنالي زاده، كما أنه يوسِّع النطاق الزمني في النصف الثاني من القرن المذكور. ورغم ذلك، فإن ثمة اتساقًا بين نظرة المؤلِّفينِ كليهما إلىٰ تاريخ المذهب الحنفي في إبان القرن السادس عشر؛ إذ يتجاهل الكفوي مَنْ لم يكن تابعًا للهيئة العلمية العثمانية من فقهاء الحنفية، ويعزو دورًا مماثلًا إلىٰ هذه الهيئة في توجيه سلطة المذهب.

ولعل من الضروري -ابتغاء مزيد من إيضاح هذه النقطة- أن نعرض لأبواب المتفرِّقات في «**الكتائب**»، وأن نخصَّ دورها في الكتاب بكلمة موجزة. فرغم عناية الكفوي بإيراد سلاسل الإسناد المفضية إلىٰ الهيئة الهرمية السلطانية، فقد ترجم لكثير من الفقهاء الذين لم ينتسبوا إلىٰ سلاسل الإسناد الرئيسة التي عمد إلىٰ إعادة بنائها وتوثيقها؛ فلعله رأىٰ أن لهم من الأهمية ما حدا به إلىٰ تضمينهم كتابه؛ فترجم مثلًا لطائفة من مشاهير الفقهاء الحنفية المصريين أوائل القرن الخامس عشر؛ كبدر الدين العيني (ت ١٤٥١م)، وتقي الدين الشُّمُنِّي (ت ١٤٦٨م)؛ لتأليفهم كتبًا مهمة في الفقه

= جندي عثماني، أسره المماليك وقضىٰ في الأسر سنواتٍ عديدة، في تقريره إلىٰ السلطان العثماني بايزيد الثاني، أنه قرأ علىٰ الكافيجي في القاهرة عدة سنوات قبل أسره. وقد توسط له الأصدقاء الذين كونهم في دروس الكافيجي حتىٰ أُطلق سراحه. ويناقش أمير جيهان موسلو (Emire Cihan Muslu) هذه الحادثة مناقشة مستفيضة، انظر: Emire Cihan Muslu, "Ottoman-Mamluk Relations: Diplomacy and Perceptions" (PhD diss., Harvard University, 2007), 1-5. وعن ابن الهمام، انظر: الكتائب، 228r, 228v.

(١) الكفوي، الكتائب، 228 r,228 v.

الحنفي[١]. وآخرون من الفقهاء أُدرجت تراجمُهم في باب المتفرِّقات كانوا من فقهاء الهيئة الهرمية العثمانية الناشئة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وقد دخلوا البلاد العثمانية قادمين من أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي (وخاصة أسيا الوسطىٰ)، وأُلحقوا بطبقات أخرىٰ في المذهب الحنفي[٢]. وهكذا يمكن القول -بعبارة أخرىٰ-: إن باب المتفرقات أتاح للكفوي دمج هؤلاء الفقهاء البارزين نسبيًّا في سردية أوسع نطاقًا للمذهب الحنفي، مع التأكيد علىٰ أهمية سلسلة (أو سلاسل) إسناد معينة داخل المذهب، سُجِّلت تسجيلًا دقيقًا وعلىٰ نحو مطرد.

وليس من قبيل المصادفة ألا يكون لباب المتفرِّقات وجودٌ في الكتيبتين الأخيرتين، اللتين تشملان النصف الثاني من القرن السادس عشر[٣]، وهو ما يعكس ترسُّخ الهيئة العلمية العثمانية، وتزايدَ العزوف عن قبول فقهاء حنفية ينتمون إلىٰ سلاسل إسناد أخرىٰ داخل المذهب. ويتمثَّل الكفوي - شأنه في ذلك شأن قنالي زاده - هذه الهيئة بوصفها القناة الوحيدة التي يمكن لمعاصريه من خلالها أن يُلْحِقوا أنفسهم بهذه الطبقة المحددة، أو الفرع المحدد، داخل المذهب الحنفي[٤].

ويروم الكفويُّ أخيرًا -شأن أسلافه- تأسيس مرجعيةِ كتبٍ فقهية محددة وتوثيق طبقات من الحُجج التشريعية ذات الصلة. وعلىٰ الرغم من أنه يعتمد علىٰ كتب أخرىٰ في الطبقات -مثل: الجواهر المضية للقرشي، والطبقات الحنفية المصرية لجلال الدين السيوطي[٥]، وتاج التراجم لابن قطلوبغا، والشقائق النعمانية لطاش كبري زاده[٦]- فإن

---

(١) السابق، 232r- 232v.

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال: ترجمة أحمد الكوراني في الكتيبة الثامنة عشرة (السابق، 232v-233v).

(٣) السابق، 237v-284v ,246v.

(٤) ومن المهم أن نقارن ظهور طبقة عثمانية واضحة المعالم في الكتيبتين الأخيرتين بالتطورات في حقول ثقافية أخرىٰ؛ كالفنون. وعن رسوخ نمط عثماني في الفنون، انظر:

Gülru Necipoglu, "A Kânûn for the State, a Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Art and Architecture," in Soliman le Magnifique et son temps, ed. Gilles Veinstein (Paris: La documentation français, 1992), 195-213.

(٥) الكفوي، كتائب، 231v.

(٦) وقد رجع الكفوي أيضًا إلىٰ طبقات الشافعية للسبكي، (64r, 47v-48r, 192v- 193v, 197r-198r, 204v- 206r).

أكثر المصادر التي يعوِّل عليها كتبٌ ورسائلُ في الفقه الحنفي صنَّفها فقهاء نابهون. ومن المهم أن نؤكد أن معظم الكتب التي يوردها هي كتب درج فقهاء الهيئة العلمية العثمانية -ومن بينهم المفتون المعينون رسميًّا- علىٰ اعتبارها كتبًا معتمدة، والمظنونُ أنهم كانوا يرجعون إليها في أحكامهم (انظر: الفصل الرابع)[1].

---

(١) من الكتب التي يستشهد بها الكفوي: فتاوىٰ قاضيخان لفخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي (٧٤٦v)، والفتاوىٰ البزازية لحافظ الدين محمد بن محمد الكردري بن البزاز (47r, 47v- 48r)، وكتاب غير محدد للطحاوي (48v, 61r)، والفتاوىٰ الظاهرية لمحمد بن أحمد بن عمر ظهير الدين البخاري (48v- 84r)، وخلاصة الفتوىٰ لطاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري (51v- 52r, 108v)، والمحيط الرضوي في الفقه الحنفي لرضي الدين محمد بن محمد الحنفي السرخسي (52r- 52v, 144v- 145r)، والهداية لعلي بن أبي بكر المرغيناني (54v- 56v)، وذخيرة الفتاوىٰ، لمحمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مزة المرغيناني (الذخيرة البرهانية) (54v- 56v)، وكتاب غير محدد لكمال باشا زاده (45v- 56v)، وكتاب غير محدد لأبي السعود أفندي (54v- 56v)، وقنية المنية لمختار بن محمود بن محمد أبو الرجاء نجم الدين الزاهدي (56v)، وكتاب غير محدد لأحمد بن محمد بن عمر الحنفي النطيفي، يرجح أن يكون جملة الأحكام (56v- 57r)، وشرح المنظومة لعبد البر بن محمد بن محمد الحلبي بن الشحنة (58v- 59v, 115r)، وكتاب الواقعات من الفتاوىٰ لحسام الدين عمر بن عبد العزيز الصدر الشهيد (59r, 62r- 63r)، وعناية الهداية لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي (61r)، والفصول العمادية لحميد الدين بن عماد الدين المرغيناني (61v, 115r)، وشرح الكنز لعثمان بن علي الزيلعي (63v- 64r)، وكتاب غير محدد لعلي بن محمد البزدوي (66r- 66v)، وكتاب التحفة، ولعله تحفة الملوك في الفروع، لزين الدين محمد بن أبي بكر بن حسن الحنفي الرازي (66v- 67r)، والفتاوىٰ التاتارخانية لعالم ابن علاء الحنفي (89r)، وشرح القدوري لأحمد بن محمد القدوري (100v)، وحقائق المنظومة في الخلافيات لمحمود بن محمد بن داود اللؤلؤي الإفسنجي (100v, 106r- 106v, 144v- 145r)، وفتاوىٰ النسفي لنجم الدين عمر بن محمد بن أحمد الحنفي النسفي (101r)، وجواهر الفتاوي لركن الدين محمد بن عبد الرشيد الحنفي الكرماني (104v- 105r, 139v- 140r)، وشرح الهداية لقوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الفارابي الأتقاني (109v- 110r)، ومشيخة علي بن أبي بكر المرغيناني (128v)، الفتاوىٰ الصوفية لمحمود بن أيوب الصوفي (123r- 123v, 141v- 142v)، والحاوي لنجم الدين مختار ابن محمود الزاهدي (132v)، وفصول الأستروشني لمحمد بن محمود بن الحسين الأستروشني (134r- 134v, 145v- 146r)، وشرح الكنز لبدر الدين محمود بن أحمد العيني (136v- 137v)، وتبيين الحقائق لحسن بن إبراهيم بن حسن الزيلعي (136v- 137v)، والإصلاح والإيضاح لكمال باشا زاده (136v- 137v)، وفتاوىٰ رشيد الدين (الفتاوىٰ الرشيدية) لرشيد الدين محمد بن عمر بن عبد الله السنجي الوطار .(137v- 138r)

ويبدو الكفوي -إضافة إلىٰ ما تقدم- معنيًّا بجمع ثَبَتٍ [ببليوجرافيا] جماعي للكتب التي صنَّفها فقهاء انتسبوا إلىٰ طبقة بعينها داخل المذهب الحنفي، ومن خلال سرد الكتب -لا كتب الفقه فحسب[1]- التي صنَّفها مَنْ ترجم لهم، يقدِّم لقرائه عملًا مرجعيًّا يمكنهم من خلاله إدراج كتب محددة في تاريخ المذهب [الحنفي]. وكذلك فإن الصلة التي عقدها في الكتائب بين المترجم لهم وسلاسل إسناد المرجعية وأثبات الكتب= كانت أمرًا جوهريًّا في ظهور الفرع العثماني للمذهب الحنفي بوصفه مدونة نصية معتمدة. وسيغدو هذا الجانب من جوانب المذهب -علىٰ نحو ما سنرىٰ في المباحث التالية- أكثرَ مركزية خلال القرن السابع عشر.

نخلص مما سبق إلىٰ أن الكفوي يحاول في «**كتائبه**» أن يحقق عدة أهداف مترابطة؛ **أولها**: أن يضع نفسه داخل المذهب الحنفي بوصفه فقيهًا بارعًا، كما أنه يحاول -في الوقت نفسه- أن يحدِّد سلاسل إسناد معينة داخل المذهب الحنفي تقود في النهاية إلىٰ الهيئة الهرمية العلمية العثمانية. ومن هنا فإنه يستبعد سلاسل إسناد أخرىٰ وفقهاء آخرين لم يكونوا تابعين للطبقة المحددة التي عُني بإثباتها، ولا سيما مَنْ كانوا يعملون في السلطنة المملوكية. ويعيد أخيرًا إنتاج نظرة قنالي زاده إلىٰ دور الهيئة الهرمية العلمية السُّلطانية، ويؤكد احتكارها للمعرفة والسلطة من خلال سلسلة إسناد معينة. وقد شغل كثيرٌ من هذه الأهداف أعضاء آخرين في الهيئة العلمية العثمانية لعقود وقرونٍ تالية، حتىٰ حين رتبوا كتبهم في الطبقات بطريقة مختلفة جذريًّا، علىٰ نحو ما فعل محمد كامي الأدرنوي.

مهام الفقهاء لمحمد كامي الأدرنوي

لم تُصنَّف كتبٌ في فنّ «**الطبقات**» خلال القرن السابع عشر، فيما أعلم. ولعل من العسير أن نفسِّر سبب هذا الصمت المفاجئ نسبيًّا، غير أن رسوخ الهيئة العلمية الهرمية في النصف الثاني من القرن السادس عشر ربما جعل تصنيف كتب طبقات جديدة أمرًا غير ذي جدوىٰ. بيد أن ذلك لا يعني أن وجهة النظر التي روَّج لها قنالي

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال:

62r- 63r, 112v- 113v, 182r- 182v, 207r, 225r.

زاده والكفوي فقدت قيمتها، فالواقع أن ثمة كتابًا ثالثًا في الطبقات ألَّفه أوائل القرن ثامن عشر محمد كامي الأدرنوي (ت ١٧٢٤م)، وهو الكتاب الذي ينبئ عن ستمرارية ملحوظة مع كتب أسلافه، ويدلُّ علىٰ أن نظرة هذه الكتب إلىٰ تاريخ لمذهب لم تزل تحتفظ بصحتها، في بعض أوساط الهيئة العلمية السلطانية علىٰ لأقل[١]. ويُدْخل الكتاب المذكور -في الوقت نفسه- تغييرات معتبرة ذات مغزىٰ علىٰ الروايات الأولىٰ.

ولد كامي سنة ١٦٤٩م في أدرنة؛ حيث شرع في تلقي العلم، فلمَّا بلغ الخامسة والعشرين من عمره -سنة ١٦٧٤م- رحل إلىٰ عاصمة السلطنة لاستكمال بنائه العلمي، فغدا بعد عام واحدٍ «**ملازمًا**» لمحمد أمين أفندي الأنقروي. واشتغل كامي بالتدريس في مدارس مختلفة بين سنتي ١٦٩٠، ١٧٠٤م، ثم عُيِّن قاضيًا لمدينة بغداد، وأمينًا [سكرتيرًا] لمفتي السلطنة بعد ذلك بعامين. وبعد ثلاث سنوات من اشتغاله أمينًا، بقي بغير عملٍ فترة وجيزة، حتىٰ عُيِّن قاضيًا لجَلَطَة لمدة عام. وأثناء فترة بطالته اللاحقة، كتب قصيدتين وقصيدة مثنوية، قدَّمها للصدر الأعظم داماد علي باشا الذي عيَّنه بدوره ناظرًا للأوقاف سنة ١٧١٦م. وفي سنة ١٧١٨م أُوفد إلىٰ القاهرة ليعمل قاضيًا بها، فتولىٰ القضاء عامًا واحدًا، ولما بلغ الخامسة والسبعين من عمره عُرِض عليه قضاءُ مكة؛ فأبىٰ لعلو سِنِّه[٢].

لقد كان كامي -كما يفيدنا مسارُهُ الوظيفيُّ- عضوًا مرموقًا في الهيئة العلمية العثمانية آنذاك، وكان معروفًا بوصفه كاتبًا مُجيدًا وشاعرًا قديرًا. وقد كَفَلَتْ له هذه المهاراتُ الأدبية -كما مرَّ بنا- الحظوةَ لدىٰ الصدر الأعظم والحصول علىٰ وظيفة رفيعة نسبيًّا. وليس من اليسير أن نقيِّم مدىٰ رواج كتابه في الطبقات «**مهام الفقهاء**»، ومع ذلك فإنه لم يزل يعكس نظرةَ فقيه كبير وغزير الإنتاج حقًّا في الهيئة العلمية

---

(١) حافظت كتب التراجم التي خُصِّصت لفقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية علىٰ تلك النظرة أيضًا، وإن كان ذلك بصورة ضمنية، رغم بعض الاختلافات (انظر ما يلي).

(2) Gülgün Yazici, "Kâmî," TDVIA. Menderes Gürkan mentions Mahamm al-fuqaha' in his article "Müctehidlerin Tasnifinde Kemalpasazade ile Kinalizade arasinda bir Mukayese," in Kinali-zade Ali Efendi (1510-1572), ed. Ahmed Hulusi KÖker (Kayseri: Erciyes _niversitesi Matbbasi, 1999), 87-88.

السلطانية أواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر.

لقد شهد كامي -علىٰ مدار حياته المهنية- أوقاتًا عصيبة مرت بها السلطنة عمومًا والهيئةُ العلمية خاصةً. ولا ريب أن الأحداث الدامية فيما عُرف بـ «**حدث أدرنة**» *(Edirne Vak*'as?) سنة **١٧٠٣**م. وخاصة عزل شيخ الإسلام الشهير فيض الله أفندي (ت **١٧٠٣**م) من وظيفته ثم إعدامه- قد تركت أثرها علىٰ كامي وعلىٰ كثير من أقرانه المنتسبين إلىٰ الهيئة الهرمية العلمية[١]، ولعلها حملته علىٰ تصنيف كتابه «**مهام الفقهاء**»؛ لرغبته في الرد علىٰ تلك الأزمة. ولئن صحَّ ذلك التأويلُ لدوافعه، فإن «**مهام الفقهاء**» محاولةٌ للحفاظ علىٰ موقع الهيئة العلمية وسلطتها في العقود التي أعقبت ذلك الحدث.

صنَّف كامي «**مهام الفقهاء**» إبان إقامته بالقاهرة سنة **١٧١٨**م[٢]، بعد خمس عشرة سنة من «**حدث أدرنة**»، وأجراه علىٰ نسق مختلف عن الكتابين السابقين اللذين توفرنا علىٰ دراستهما؛ ففي حين رتَّب قنالي زاده والكفوي كتابيهما علىٰ أساس التسلسل الزمني، نظَّم كامي كتابه ألفبائيًا، وضمَّنه -فضلًا عن أبواب التراجم- موادَّ ببليوجرافية اشتملت علىٰ كتب الفقه الحنفي مرتبةً ألفبائيًا. ويبدو أن كامي -رغم ذلك- يشارك قنالي زاده والكفوي سرديتهما المتعلِّقة بظهور البلاد العثمانية بوصفها مركزًا حنفيًّا مهمًّا منتصف القرن الخامس عشر، وكذلك فإن أكثر الفقهاء الذين يذكرهم من النصف الثاني من القرن الخامس عشر وما بعده كانوا يتبعون الهيئة العلمية العثمانية. ولعل هذا التشابه يرجع إلىٰ أن كامي، كما أقرّ، اعتمد علىٰ كتائب الكفوي[٣].

---

(١) إن الكتابات التاريخية الحديثة عن «حادثة أدرنة» هائلة حقًّا. ولدراسة حديثة عن فيض الله أفندي وانخراطه في السياسة العثمانية، انظر:

Michael Nizri, Ottoman High Politics and the Ulema Household (New York: Palgrave Macmillan, 2014) (and the bibliography therein).

وعن «حادثة أدرنة»، انظر

Rifa'at Ali Abou-El-Haj, The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics (Leiden: Nederlands Historisch-Archaelogisch Instituut de Istanbul, 1984).

(٢) محمد كامي الأدرنوي، مهام الفقهاء في طبقات الحنفية، المكتبة السليمانية، MS Asir Efendi 422, 41r.

(٣) السابق، 41r- 41v.

علىٰ أن ثمة اختلافاتٍ جديرة بالملاحظة بين كتاب كامي وكتب أسلافه؛ منها أنه لا يضمِّن كتابه كثيرًا من الفقهاء الذين ترجم لهم الكفوي في كتائبه، سواء بوصفهم جزءًا من سلاسل الإسناد المتصلة أو في أبواب المتفرِّقات. وحسبنا أن نذكر مثالًا واحدًا، هو أده بالي، الذي لا ذكر له في «**مهام الفقهاء**». وكذلك فقد استبعد كامي حنفية القرن الخامس عشر بدولة المماليك ممن ورد ذكرهم بـ «الكتائب»؛ كبدر الدين العيني، وتقي الدين الشُّمُني. ويفيدنا النظرُ في قائمة الفقهاء الذين ضمَّنهم كامي كتابه -وهم نحو خمسمائة فقيه- أنه يترجم لفقهاء لا وجود لهم في كتابي سلفيه؛ كترجمة قاسم بن قُطْلوبغا، علىٰ سبيل المثال، وهي الترجمة التي تستحق أن نوليها اهتمامًا؛ لأنها تقدِّم بعض الأدلة علىٰ المعايير التي شكَّلت الاختيارات السردية للمؤلف.

«**قاسم ابن قُطْلوبغا، هو الشيخ الإمام، له تاج التراجم، وتصحيح القدوري، وحاشية علىٰ شرح المجمع [مجمع البحرين] لابن مالك [عبد اللطيف بن عبد العزيز]، مات سنة ٨٧٩هـ، ومولده في المحرم سنة ٨٠٢هـ. وكان أبوه قطلوبغا من عتقاء الأمير سودون الشيخوني النائب، وتفقَّه بالعلامة ابن الهُمام، وأخذ الحديث علىٰ ابن حجر، وألَّف عدة كتب . . . . .**»[(١)].

وحقيق بنا أن ننظر إلىٰ المعلومات التي يوردها كامي في هذه الترجمة نظرَ عنايةٍ واهتمامٍ؛ حيث يفتتحها بذكر كتابين لابن قُطلوبغا الذي ألَّف مجموعة كبيرة نسبيًّا من كتب الفقه، ومع ذلك يلوح من ترجمته أن سبب إدراجه في الكتاب علىٰ التحقيق هو ما أثارته هذه الكتبُ [الثلاثة] بعينها من اهتمامٍ، آيتُهُ أن فقهاء الهيئة العلمية العثمانية شرعوا -منذ أواخر القرن السابع عشر- يستشهدون بتصحيح القدوري له، بعد فترة من الإهمال تربو علىٰ قرنٍ من الزمان[(٢)]. وآخرون من مشاهير فقهاء الحنفية بسلطنة

---

(١) السابق، 120v- 121r.

(٢) فعلي سبيل المثال، يستشهد شيخ الإسلام جتالجه لي علي أفندي (عمل شيخًا للإسلام من ١٦٧٤ إلىٰ ١٦٨٢، وسنة ١٦٩٢م)، ومحمد عطاء الله أفندي (عمل شيخًا للإسلام سنة ١٧١٣)، بهذا الكتاب [تصحيح القدوري] في بعض فتاويهم.

Catalcali ‘Alî Efendi, Fetâvâ-i Catalcali, Süleymaniye Library MS Aya Sofya 1572, 299v.
Mehmet ‘Ataullah Efendi, Fetâvâ-i ‘Atâiyye, Süleymaniye Library MS H. Hüsnü Pasa 427, 323v.

المماليك إبان القرن الخامس عشر كأمين الدين الأقصرائي ليست لهم -علىٰ النقيض مما تقدَّم- تراجم في «**مهام الفقهاء**»؛ لأن رجال الهيئة الهرمية العلمية لم يتوسعوا في استخدام كتبهم[(١)].

والحق أن هذا النزوع إلىٰ إغفال حنفية السلطنة المملوكية والولايات العربية للدولة العثمانية أكثرُ وضوحًا في ترجمة محمد التمرتاشي، أحد علماء مدينة غزة الفلسطينية ومفتيها في القرن السادس عشر. وعلىٰ الرغم من أنه لم يتولَّ وظيفةً حكوميةً رسميةً، فقد كان فقيهًا نابه الذِّكْر، يحظىٰ باحترام كبير في بلاد الشام وما وراءها؛ لنبوغه العلمي -علىٰ نحو ما سنرىٰ في الفصل الخامس- فلا جرم اعتمدت الهيئةُ العلمية العثمانية كتابين من تصنيفه هما: تنوير الأبصار، ومِنَح الغفار (وهذا الكتاب الأخير شرح علىٰ التنوير). وله ترجمة مقتضبة في إحدىٰ نسخ «**مهام الفقهاء**» جاء فيها أنه «**شمس الدين محمد بن التمرتاشي، من فقهاء الحنفية، له تنوير الأبصار وشرحه، وسمَّاه منحَ الغفار. وقد رُزِق المتنُ والشرحُ القبولَ لدىٰ الفقهاء**»[(٢)]. ولا يصادفنا في الكتاب من أخباره إلا النَّزْر اليسير، باستثناء عناوين الكتب التي صنَّفها. ويؤكد كامي رواج مؤلفاته، وهو ما يشي بأن الكتب قد مهَّدت السبيل في هذه الحالة أيضًا لإدراج أصحابها في أبواب التراجم. ولعل في ورود هذه الترجمة ببعض النسخ المخطوطة للكتاب دون بعض ما يشير إلىٰ أن ثمة اضطرابًا بين هذه النسخ، أو لعل كامي نفسه أصدر نشرتين من كتابه[(٣)]. ومهما يكن من شيء، فالظاهرُ أن ترجمة التمرتاشي ليست أمرًا تافهًا، بل أمرًا يتطلب تفسيرًا. ولعل التعليق الختامي الذي أورده كامي والمتعلِّق

---

(١) اشتمل كتابُ كامي وكتائب الكفوي علىٰ ترجمة محيي الدين الكافيجي. كامي، مهام الفقهاء في طبقات الحنفية، المكتبة السليمانية، MS Asir Efendi 422, 126r. وثمة مثال آخر مهم، وهو عبد البر بن الشحنة (ت ١٥١٥م)، الذي يرد في باب التراجم، ربما بسبب ذيوع شرحه علىٰ منظومة ابن وهبان. ومع ذلك، فإن الترجمة لا تذكر الشرح (السابق r55). وانظر أيضًا: الغزي، الكواكب السائرة، ١/٢١٩-٢٢١، ابن طولون، الغرف، r-265 r٢٦٦.

(٢) كامي، مهام الفقهاء، المكتبة السليمانية، MS Asir Efendi 422, 65r-66v.

(٣) ترد الترجمة في:

Süleymaniye Library MS Asir Efendi 422; Süleymaniye Library MS Pertev Pasa 495, 21v-22r; Süleymaniye Library MS Carullah 896, 26v.

برواج مؤلفات فقيهنا الحنفي في أوساط الهيئة العلمية يخدم هذا الغرض.

إن إبراز كتبٍ فقهية في ترجمتي ابن قُطلوبغا والتمرتاشي خصيصةٌ عامة امتاز بها كتاب «**مهام الفقهاء**»؛ إذ يضيف إليه كامي بالإضافة إلىٰ فصول التراجم -علىٰ نحو ما مرَّ بنا- فصولًا ببليوجرافية تخص مؤلفات الفقه الحنفي، وهي -كفصول التراجم- مرتبة ألفبائيًّا؛ تبعًا لعناوين الكتب؛ حيث يتألف كلُّ فصل من عنوان الكتاب وقائمة بما عليه من شروح. ولا يختلف الكتاب في ذلك عن بنية تراجم «**كشف الظنون**»، ذلك العمل الببليوجرافي المستوعب لكاتب جلبي.

وتكشف دراسة أثبات الكتب في «**مهام الفقهاء**» عن بعض التناقضات بين فصول التراجم والفصول الببليوجرافية؛ فتبعًا للمنطق البادي في ترجمة التمرتاشي، كان ينبغي أن يدرج كامي في فصول التراجم كلَّ فقيه رُزِقت مؤلفاتُهُ القبول لدىٰ فقهاء الهيئة العلمية العثمانية[١]. غير أن الأمر لم يكن كذلك؛ حيث أورد المؤلف في الفصول الببليوجرافية كتبًا فقهية كثيرة وشروحًا لمؤلفين لا ذكر لهم في فصول التراجم. وحسبنا أن نذكر في هذا الصدد مثالًا واحدًا بارزًا؛ هو كتابُ الأشباه والنظائر لزين الدين بن نجيم (ت **١٥٦٣**م) الذي يرد في الببليوجرافيا[٢]، ولا نجد لصاحبه ذكرًا في فصول التراجم. ويذكر كامي لهذا الكتاب عدة شروح، منها شرحٌ لابن غانم المقدسي (ت **١٥٩٦**م) الفقيه المصري الحنفي الشهير، الذي لم تشمله أيضًا فصولُ التراجم.

وعلىٰ الرغم من أن استبعاد ابن نجيم من فصل التراجم متسق مع نسخة الكتاب التي أغفلت التمرتاشي من الفصل ذاته، فمن العسير أن نوفِّق بين هذه المتناقضات التي تلفتنا إليها المقارنةُ بين فصول الببليوجرافيا وفصول التراجم في «مهام الفقهاء»[٣]. لقد أعرض كامي -في هذه الحالة- عن الترجمة لأي فقيه من القرن السادس عشر لا يتبع الهيئة الهرمية العلمية العثمانية، وإن بدا أن ثمة نهجين متعارضين

---

(١) وعلىٰ نحو ما رأينا، ثمة مثال آخر هو ابن الشحنة.

(٢) كامي، مهام الفقهاء، Süleymaniye Library MS Asir Efendi ٤٢٢, v.٥٧

(٣) محمد كامي الأدرنوي، مهام الفقهاء في طبقات الحنفية، (Süleymaniye Library MS H. Hüsnü Pasa 844, 2r-71v).

لإدراج فقهاء القرن المذكور، علىٰ نحو ما يشير إليه الاختلافُ بين مخطوطات الكتاب. ومهما يكن من شيء، فالظاهر أن كامي قصد إلىٰ تصنيف ببليوجرافيا شاملة نوعًا ما لكتب المذهب الحنفي وشروحها، دون الاقتصار علىٰ تلك الكتب التي رجع إليها رجالُ الهيئة العلمية. ويتبيَّن من التعليق الختامي علىٰ مؤلفات التمرتاشي المتصل برواج كتابيه أن كامي كان يدرك أنه ليست كلُّ الكتب تحظىٰ بدرجة واحدة من القبول لدىٰ فقهاء الهيئة العلمية السلطانية. وتثبت فصول التراجم وتعليق كامي في نهاية ترجمة التمرتاشي -علاوة علىٰ ما سبق- أن كتبًا دُمجت في المدونة الفقهية العثمانية (علىٰ نحو ما سنرىٰ في الفصل الرابع)، وأحال إليها فقهاءُ الهيئة العلمية العثمانية بقطع النظر عن طبقة مؤلِّفيها داخل المذهب الحنفي.

صفوة القول أنه علىٰ الرغم من أن ثمة اختلافاتٍ ملحوظة بين كتب الطبقات الثلاثة -لقنالي زاده، والكفوي، وكامي- فإنها ألقت ضوءًا كاشفًا علىٰ تصور رجال الهيئة الهرمية العلمية العثمانية لتاريخ المذهب الحنفي عمومًا، وموقع هذه الهيئة داخل المذهب الحنفي علىٰ وجه الخصوص. ورغم هذه الاختلافات، فقد اشترك ثلاثة الفقهاء -علىٰ نحو ما رأينا- في وجهة النظر القائلة بأنه في منتصف القرن الخامس عشر ظهرت الممالك العثمانية -وتحديدًا الأراضي المركزية للسلطنة- بوصفها مركزًا حنفيًّا مهمًّا، إن لم تكن هي المركز الأهم. وينبئ كتابُ «**مهام الفقهاء**» عن طول أمد نظرة الهيئة العلمية التي ظهرت -أو علىٰ الأقل جرىٰ توثيقها- منتصف القرن السادس عشر. وفي الوقت الذي أُلِّف فيه هذا الكتاب، كانت الهيئة العلمية السُّلطانية راسخة الأركان. علىٰ أن أوجه الاختلاف بين نسخ الكتاب وما انطوىٰ عليه متنُهُ من تناقضات تشير إلىٰ استمرار المجادلات حول تاريخ المذهب الحنفي وحدود الفرع الذي أقرته الهيئةُ السلطانيةُ. وبينما يكشف «**مهام الفقهاء**» عن إدراج فقهاء معينين من الأراضي العربية ودمج مؤلفاتهم في نظرة الهيئة العلمية السلطانية إلىٰ المذهب، فإنه يبين أيضًا أن رجال هذه الهيئة ظلوا مصرِّين علىٰ تعيين حدود فرعهم في المذهب، وحالوا دون استيعاب أتباع آخرين للمذهب داخل هيئتهم استيعابًا كاملًا، وإن وقع ذلك بشكل انتقائي. ولعل هذا الدمج الانتقائي لفقهاء من الأراضي العربية يبرز -علاوة علىٰ ما سبق- التوترات داخل «**فن الطبقات**» في العصر العثماني: إذ سعىٰ مؤلفو هذه الكتب

-من جهة- إلىٰ إيراد سلسلة إسناد للمعرفة والمرجعية، ورغبوا -من جهة أخرىٰ- في دمج فقهاء لم تتكافأ طبقاتُهم دمجًا مباشرًا في سلسلة (سلاسل) الإسناد الرئيسة للهيئة العلمية.

تجديد السياق: «الشقائق النعمانية» لطاش كبري زاده

شهد النصفُ الثاني من القرن السادس عشر ظهور جنس كتابي عثماني متميز، ألا وهو: كتب التراجم المخصصة لكبار فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السُّلطانية. وكان مؤسِّس هذا الجنس هو أحمد بن مصطفىٰ طاش كبري زاده (ت ١٥٦٠م)، صاحب كتاب «**الشقائق النعمانية**» الذي رُزق القبول، وغدا المثالَ الذي احتذاه مؤلفو الكتب اللاحقة[1]. ولما كانت كتب الطبقات المذكورة آنفًا وكتاب «**الشقائق**» صُنِّفت في عصر واحد تقريبًا وركَّزت علىٰ الهيئة الهرمية العلمية السُّلطانية، أو علىٰ الأقل أولتها اهتمامًا كبيرًا، فإنه يجدر بنا النظر بعين الاعتبار إلىٰ الصلات المشتركة بين هذين الجنسين من أجناس الكتابة.

يتألف كتاب «**الشقائق**» من تراجم فقهاء كبار ومشايخ صوفية عملوا في البلاد العثمانية و/أو، حافظوا غالبًا علىٰ صلاتهم بالأسرة العثمانية الحاكمة أو الأراضي العثمانية (علىٰ الأقل في تصور المؤلِّف، وربما في تصور نظرائه للتاريخ العلمي للمؤسسة العثمانية). وقد رُتِّبت التراجم في إحدىٰ عشرة طبقة، وإن كان استخدام المؤلِّف لمفهوم الطبقة مغايرًا إلىٰ حدٍّ ما لدلالة المصطلح في طبقات المذهب الحنفي؛ إذ تدل الكلمة في طبقات المذهب -علىٰ نحو ما رأينا- إما علىٰ الطبقة "rank" وإما علىٰ الجيل "generation". وأما طاش كبري زاده فيفرد -علىٰ النقيض

---

(١) ثمة دراسات عديدة بحثت هذا الجنس الكتابي من مختلف جوانبه، منها:

Asli Niyazioglu, "Ottoman Sufi Sheikhs between This World and the Hereafter: A Study of Nev'izade 'Ata'i's (1583=1635) Biographical Dictionary" (PhD diss., Harvard University, 2003); Abdurrahman Atcil, "The Formation of the Ottoman Learned Class and Legal Scholarship (1300-1600)" (PhD diss., University of Chicago, 2010); Ali Ugur, The Ottoman 'Ulema in the Mid-17th Century: An Analysis of the Vaka'iua 'ü'l-fuzala of Mehmed Seyhi Efendi (Berlin: K. Schwarz, 1986).

من ذلك- لعهد كل سلطان من السلاطين العثمانيين إحدىٰ الطبقات، بادئًا بالسلطان المؤسِّس للأسرة العثمانية، عثمان، ومنتهيًا بالسلطان سليمان في نسق مرتب زمنيًّا؛ فأكَّد بذلك العلاقة الوثيقة بين طائفة معينة من الفقهاء والأسرة العثمانية الحاكمة.

وربما تساعدنا الفقرة الافتتاحية المهمة، التي يبين فيها طاش كبري زاده أسباب تصنيفه لـ «**الشقائق**»، في تحصيل فهم أفضل للطريقة التي تصور بها كتابه؛ حيث يقول: «**فإني منذ عرفتُ اليمينَ من الشمال والمستقيمَ من المحال، كنتُ مشغوفًا بتتبع مناقب العلماء وأخبارهم، ومتهالكًا علىٰ حفظ مآثرهم وآثارهم، حتىٰ اجتمع من ذلك شيءٌ كثير في الخاطر الفاتر، بحيث يمتلئ به بطونُ الكتب والدفاتر. ولقد دوَّن المؤرخون مناقبَ العلماء والأعيان مما ثبت بالنقل أو أثبته العيان، ولم يلتفت أحدٌ إلىٰ جمع أخبار علماء هذه البلاد، وكاد لا يبقىٰ اسمهم ورسمهم علىٰ ألسن كل حاضر وباد، ولما شاهد هذه الحال بعضٌ من أرباب الفضل والكمال، التمس مني أن أجمع مناقب علماء الروم**»[1].

ولعل هذه الفقرة تنطوي علىٰ شيء من المبالغة. ويزعم طاش كبري زاده أن الدافع الرئيس الذي حدا به إلىٰ تأليف هذا الكتاب هو الحاجة إلىٰ سدِّ ثغرة في الكتابة التاريخية، أو بعبارة أخرىٰ فإنه يضع الكتاب داخل التقليد العربي للكتابة التاريخية عمومًا، وداخل فن التراجم المعقودة للفقهاء والأعيان علىٰ وجه الخصوص[2].

---

(١) طاش كبري زاده، الشقائق، ٥.

(٢) يشير الكتاب الموسوعي «**مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**» لطاش كبري زاده إلىٰ هذا الاتجاه أيضًا؛ ففي الفصل الذي عقده لـ «علم التواريخ»، كانت جميع الكتب التي أوردها مؤلفةً بالعربية، وقد صُنِّف معظمها في الأراضي الإسلامية المركزية. ورغم أن الكتابة التاريخية العربية كان لها في عصر طاش كبري زاده تاريخ طويل، فمن الجائز أنه (أو أولئك الذين سألوه أن يصنِّف هذا الكتاب) كان مهتمًّا بكتب التراجم التي صدرت في الأراضي المملوكية خاصةً؛ مثل كتب ابن خلكان والسيوطي. وكذلك فإن عاشق جلبي، في مقدمة ذيله علىٰ كتاب الشقائق، يكتب تعليقًا مماثلًا يتصل بأهمية التركيز علىٰ نشاط الفقهاء والعلماء الروم. عاشق جلبي، ذيل الشقائق، ٣٦- ٣٨. أحمد بن مصطفىٰ طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٨م)، ٢٥١/١- ٢٧٠. وينص طاش كبري زاده في هذا الباب علىٰ وجود مصنفات تاريخية باللغة الفارسية، ولكنه يذكر أنه قرر ألا يدرجها في كتابه (٢٧٠/١) [يقول طاش كبري زاده: «**وأما التواريخ في لسان الفرس فأكثر من أن تُحصىٰ، لكننا تركنا ذكرها؛ للاستغناء بما ذكرناه عنها**»، المترجم]. ولترجمة =

ومن الجدير بالذكر أن طاش كبري زاده كان يدرك أن هذه الثغرة في الكتابة التاريخية ثغرةٌ جغرافية/سياسية؛ ولذا فقد أكد أن الكتاب يقصد إلىٰ التعريف بفقهاء الروم. ويمكن فهم الروم بالمعنىٰ الجغرافي بوصفها «**هذه الأراضي**» التي تشمل في المقام الأول وسط وغرب الأناضول والبلقان. ولكلمة الروم -من جهة أخرىٰ- بعدٌ سياسيّ، ألا وهو الانتماء إلىٰ الأسرة العثمانية الحاكمة. وقد رتَّب مؤلِّفُنا كتابه - التزامًا بهذا المعنىٰ - وفقًا لعهود السلاطين العثمانيين؛ لأن «**هذا الكتاب صُنِّف في ظل دولتهم**»[(١)].

وسوف نتناول هذه القضية في الفصل التالي بمزيد بيان. وحسبُنا أن نذكر هنا أن التوتر بين تقليد الكتابة التاريخية العربية والسياق السياسي الرومي/العثماني يتجلّىٰ أيضًا في اللغة التي اختارها المؤلِّف واللغة التي آثرها تابعوه؛ فقد اصطفىٰ العربيةَ لغةً لكتابه، وهو أمر يستحق الاهتمام؛ ربما لأنه يرجع إلىٰ محاولته المشاركة في مشروع للتدوين التاريخي كانت السلطنة المملوكية هي مركزه في القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر. ومن هنا يبدو أنه -شأن نظرائه الذين صنفوا طبقات المذهب الحنفي- أراد لكتابه أن يُقْرَأ وراء الحدود [الجغرافية] للهيئة الهرمية العلمية السُّلطانية، ولا سيما في الأقاليم العربية التي غزاها العثمانيون. علىٰ أن معظم مؤلفي الذيول علىٰ كتاب «**الشقائق**» آثروا التركية العثمانية، بل إن الكتاب نفسه تُرجِم إلىٰ التركية بعد تصنيفه بعقود قليلة[(٢)].

= إنجليزية لهذا الباب، انظر:

Franz Rosenthal, A History of Muslim Historiography (Leiden: Brill, 1968), 530-35.

(١) طاش كبري زاده، الشقائق، ٣.

(٢) يذهب أنوشهر (Anooshahr) إلىٰ أن طاش كبري زاده آثر أن يؤلف كتابه في لغة عربية فصيحة، وهي «لغة الإسلام المقدسة، «لغة ميتة» ..... التي لم تكن لغة لأحد من السكان الأقحاح بحلول القرن السادس عشر». وبذلك فإن طاش كبرىٰ زاده، كما يزعم أنوشهر، «أكَّد عضويته فيما يسميه بيندكت أندرسون [في كتابه الجماعات المتخيلة] (Imagined Communities) جماعة الإشارات والأصوات».
والحق أن تفسيري لمقصد طاش كبري زاده مختلف إلىٰ حدٍّ ما؛ فالعربية لم تكن، بالتأكيد، «لغةً ميتة» في نظر كثير من القراء العرب المخاطبين بهذا الكتاب. (Anooshahr, "Writing," ٦٠). وتجدر الإشارةُ إلىٰ أن ذيلين من الذيول علىٰ كتاب «**الشقائق**» كتبا أيضًا بالعربية، وهما: كتاب «**العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**» لعلي بن بالي منق (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥م)، وكتاب «**ذيل الشقائق**» =

وثمة تشابه كبير بين كتاب «**الشقائق**» وكتب الطبقات التي صاغها فقهاءُ الهيئة الهرمية العلمية، وهو إبراز الإطار الحنفي. وفي الحق أن كاتبنا -بخلاف مؤلفي الطبقات- لم يبذل جهودًا خاصةً لوضع العلماء داخل طبقة (أو طبقات) بعينها داخل المذهب الحنفي. ومع ذلك، فقد عُني -كما يوحي عنوان الكتاب من حيث التلاعب بالكلمة العربية «الشقائق النعمانية» التي تومئ أيضًا إلىٰ اسم أبي حنيفة «النعمان بن ثابت»- بتأكيد الصلة، التي عمَّت الكتاب كله، بين المذهب الحنفي والهيئة الهرمية العلمية العثمانية. وبهذا المعنىٰ، فإنه يؤيد مزاعم أقرانه المنتمين إلىٰ هذه الهيئة في التنافس داخل المذهب الحنفي بين فقهائه.

ويرىٰ علي أنوشهر (Ali Anooshahr)، في مقالٍ مثيرٍ للتأمل، أن طاش كبري زاده يقصد في كتابه «**الشقائق**» إلىٰ الرد علىٰ عدة اتهامات وجهها أعضاء النخبة العثمانية إلىٰ الفقهاء والعلماء؛ كالقول بفسادهم وأجنبيتهم خاصة، وهي اتهاماتٌ وُجِّهَت إليهم أواخر القرن الخامس عشر من جانب المؤرخين، الذين رددوا رأي طوائف معينة في النخبة العثمانية (بيئة الغازي والدرويش)، واعترضوا علىٰ تهميشهم داخل الحكومة العثمانية. ويردُّ طاش كبري زاده في كتابه -وفقًا لما ذكره أنوشهر- علىٰ المعارضة التي واجهها الفقهاء من جانب ما سماه أنوشهر «البلاط السلطاني الفضولي الخَطِر، الذي لعله بلغ ذروة الاستبداد بحلول منتصف القرن السادس عشر»، ويحاول -تحقيقًا لهذه الغاية- أن يحدِّد العلاقة الصحيحة بين البلاط والفقهاء، ويناهض الاستبداد المتنامي للدولة، ولا سيما في إبان عهد محمد الثاني [الفاتح] وعهد سليمان [القانوني]. ويتوسل إلىٰ ذلك -في ضوء تفسير أنوشهر- بتبني نوع من التاريخ الأسري لبيت عثمان (تواريخ آل عثمان)، وعهود السلاطين ومبدئها المنظم. بيد أنه انصرف إلىٰ شئون الفقهاء والعلماء بدلًا من التركيز علىٰ الأسرة الحاكمة وأعمال السلطان.

= لعاشق جلبي. ولعل عاشق جلبي، بوصفه مصنِّف كتاب رصين في تراجم الشعراء العثمانيين بالتركية العثمانية، كان علىٰ وعي كامل بما ينطوي عليه اختياره اللغوي. ومن هنا، فالظاهر أن الكتب في هذا الجنس الكتابي كان يفترض أن تكتب بالعربية، خلال العقود الأولىٰ التي أعقبت تصنيف كتاب «**الشقائق**». عن تذكرة الشعراء لعاشق جلبي، انظر:

Asîk Celebi, Mesâ'irü's-Su'arâ (Istanbul: Istanbul Arastirmalari Enstitüsü, 2010).

ويعكس كتاب «الشقائق» -في الوقت نفسه علىٰ نحو ما يشير أنوشهر- الرسوخ المتزايد للهيئة الهرمية العلمية السلطانية(١).

ولا ريب أن أجزاء من هذا التحليل الذي قدَّمه أنوشهر تبدو صحيحة؛ فكتاب «**الشقائق**» يمثِّل ردًّا واضحًا علىٰ كثير من الاتهامات التي أُثيرت ضد بعض الدوائر العلمية، وعلىٰ التحديات التي كان العلماء يواجهونها، كما أنه يصف نمو الطابع المؤسسي للهيئة الهرمية العثمانية إبان النصف الثاني من القرن الخامس عشر والعقود الأولىٰ من القرن السادس عشر، ويعزِّز -علاوةً علىٰ ذلك- مفهوم التبعية المتبادلة (interdependence) بين الدوائر العلمية (الفقهاء ومشايخ الصوفية) والبلاط السلطاني بوصفها جزءًا من عملية أوسع للتغير في علاقات السلطة (القوة) بين المستبدين وخصومهم(٢).

علىٰ أن تحليل أنوشهر يخفق -فيما أرىٰ- في تفسير السبب وراء عدم ظهور كتاب كـ «**الشقائق**» في فترات تاريخية سابقة؟ فلو قد كان الشاغل الرئيس هو الرد علىٰ الاتهامات التي أثارها المؤرخون أواخر القرن الخامس عشر، وعلىٰ التدخل المتزايد للحكام العثمانيين في شئون الهيئة العلمية، لكان من الممكن أن يصنِّف أحد فقهاء هذه الهيئة النامية مثل هذا الكتاب قبل ذلك بعدة عقود. ولا يعني ذلك أن «**الشقائق**» لا تتجاوب فيه أصداء هذا الشاغل، ولكن لا يبدو أنه هو السبب الرئيس وراء تصنيفه.

علىٰ أن قراءة كتاب طاش كبري زاده إلىٰ جوار كتب الطبقات التي صنَّفها فقهاءُ الهيئة الهرمية العلمية، يثير احتمال أنه كان معنيًّا بتحديد العلاقة بين السلطان وهذه الهيئة الناشئة علىٰ خلفية الدمج المتنامي للأراضي العربية في الدولة؛ ففي ظل هذا الواقع الجديد، استشعر هؤلاء الفقهاء -الذين أوردهم طاش كبري زاده ومؤلفو كتب الطبقات- الحاجةَ إلىٰ الدفاع عن مراكزهم داخل الدولة الآخذة في الاتساع. ولهذا،

---

(1) Anooshahr, "Writing," 43-62. See also Niyazioglu, Ottoman Sufi Sheikhs, 1-145.

(2) See also Baki Tezcan, The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), chap. 2.

فقد أرادوا تذكير أعضاء النخبة العثمانية الحاكمة، ولا سيما السلطان، بالعلاقة الطويلة بين مجموعة الفقهاء (التي ستغدو الهيئة العلمية السلطانية)، ومشروع الأسرة العثمانية الحاكمة. وكذلك فقد أرادوا التأكيد علىٰ وضعهم وطبقتهم المتفردة داخل المذهب الحنفي في الدولة؛ ابتغاء تأمين وضعهم في ظل منافستهم لأتباع فروع أخرىٰ داخل المذهب الحنفي في أنحاء الدولة، من غير المنتمين إلىٰ الهيئة العلمية السلطانية.

ملاحظات ختامية

يوثِّق كتاب طاش كبري زاده وغيره من كتب الطبقات تطور الهيئة الهرمية العلمية العثمانية علىٰ مدار النصف الثاني من القرن الخامس عشر، وخلال القرن السادس عشر، بقدر ما يسهم أيضًا في هذا التطور. كما أسهمت هذه الكتبُ -علىٰ وجه الخصوص- في ظهور ما يصطلح كورنيل فلايشر (Cornell Fleischer) علىٰ تسميته «**الوعي البيروقراطي**» (bureaucratic consciousness) بين رجال الهيئة العلمية الهرمية(١). وتبيِّن المدوناتُ النصية التي توفرنا علىٰ دراستها في هذا الفصل أن لظهور هذه الهيئة أبعادًا مذهبية مهمة. وفي الحق أن التطورات المؤسسية والمذهبية تمضي جنبًا إلىٰ جنب: فالهيئة الهرمية، بمساراتها التأهيلية [الدراسية] والوظيفية المعيارية، احتكرت إمكانية التوصل إلىٰ فرع خاص داخل المذهب الحنفي يرتبط بالأسرة العثمانية الحاكمة، وكفلت لأتباع هذا الفرع مكانةً متميزة في الإطار السلطاني العثماني. وتجدر الإشارة إلىٰ أن هذه التطورات لم تخفَ عن أعين المطالعين بالولايات العربية للدولة في القرن السابع عشر؛ إذ كانوا كثيرًا ما يذكرون في كتاباتهم «**المسلك الرومي**»، مشيرين إلىٰ المسار التأهيلي والوظيفي العثماني(٢).

ولنعد مرة أخرىٰ، هنا، إلىٰ قضية تدخل الأسرة الحاكمة في تنظيم بنية الفرع

---

(1) Cornell H. Fleischer, Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), 214-31.

(٢) راجع علىٰ سبيل المثال: نجم الدين محمد بن محمد الغزي، لطف السمر وقطف الثمر، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٢م)، ٢/٥١١- ٥١٣، المحبي، خلاصة الأثر، ١/١٨٦، ١٨٧، ١/٢٤١-٢٤٩، ١/٥٢٣، ٢/١٣٠- ١٣١.

العثماني داخل المذهب الحنفي واعتماد أقواله. لقد كان «**المسلك الرومي**» نتاجًا لسلسلة من المراسيم السُّلطانية والمدونات القانونية؛ ولذلك فإن الصورة البادية أكثرُ تعقيدًا من مجرد قصة فقهاء يعارضون التدخل باسم الدولة. وأما فقهاء الهيئة العلمية الهرمية، فقد كان موقعهم آمنًا نسبيًّا؛ لأن أعضاء النخبة العثمانية الحاكمة احترموا المكانة الخاصة لهيئتهم داخل الإطار السلطاني. وربما يفسِّر لنا هذا الاحترامُ لماذا لم تُطْرَح أبدًا فكرةُ استبدال فقهاء آخرين ليسوا أعضاء في الهيئة العلمية الهرمية بفقهاء هذه الهيئة[1].

ولقد كانت هذه الهيئة العلمية -من جهة أخرىٰ- تعتمد تمامًا -من منظور الحكام العثمانيين- علىٰ المراسيم والتنظيمات السُّلطانية/الأسرية؛ لصيانة منزلتها التي كانت حكرًا عليها في المحيط السُّلطاني. وقد تُرجم اعتماد الهيئة الهرمية علىٰ صلتها بالأسرة الحاكمة -أحيانًا- إلىٰ حلول محددة قدَّمها الحكام العثمانيون للمشكلات والتحديات القانونية التي أقضت مضاجع الأسرة العثمانية ونخبتها الحاكمة[2]. غير أن هذه العلاقة بين الطرفين -في الجملة- مكنت الأسرة العثمانية الحاكمة من تقديم نفسها بوصفها ملتزمة بمبادئ الإسلام وبوصفها مدافعةً عن الإسلام السُّني، وخاصة في باب التعليم والفقه الحنفي.

---

(١) حين أراد البلاط العثماني أن يكبح سلطة الهيئة الهرمية العلمية، في مطلع القرن السابع عشر، تحول إلىٰ خطباء المساجد ذوي الشخصيات الكارزمية. علىٰ أن الحكام العثمانيين لم يسعوا إلىٰ استبدال هذه الهيئة السلطانية عن طريق «استجلاب» فقهاء حنفية من الأراضي العربية. في حين رأىٰ عثمان الثاني -علىٰ النقيض من ذلك- تجنيد جيش جديد في الأراضي العربية. عن هذه الأحداث انظر:

Tezcan, Second Ottoman Empire, chaps. 3 and 4.

(2) For example: Imber, *Ebu's-Su'ud;* Johansen, *Islamic Law on Land Tax and Rent;* Jon E. Mandaville, "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire." *International Journal of Middle East Studies* 10, no. 3 (1979): 289-308; Reem Meshal. "Antagonistic Shari'as and the Construction of Orthodoxy in Sixteenth-Century Ottoman Cairo," Journal of Islamic Studies 21, no. 2 (2010): 183-212; Guy Burak. "Faith, Law and Empire in the Ottoman "Age of Confessionalization" (15th-17th Centuries(: The Case of *"Renewal of Faith," Mediterranean Historical Review* (forthcoming).

الفَصْلُ الثَّالِثُ

الطبقات والحدود (٢)

استجابتان من الأقاليم العربية للدولة

لم ينفرد فقهاءُ الهيئة الهرمية العلمية العثمانية بتصنيف كتبٍ في طبقات المذهب الحنفي؛ بل ثمة فقيهان علىٰ الأقل من الأقاليم العربية للدولة أحدهما دمشقي والآخر مصري، ألَّفا في فنِّ الطبقات أيضًا خلال القرن السادس عشر[١]. وعلىٰ الرغم من أن آراءهما عن المذهب بدت مختلفةً اختلافًا جوهريًّا عن آراء فقهاء الهيئة المذكورة، فإن كتابيهما يشيران بوضوح إلىٰ أهمية مؤلِّفَيْهما التي تُعزىٰ إلىٰ توثيق مكانتهما وطبقتهما داخل المذهب الحنفي. وربما يُؤوَّل تصنيف هذه الطبقات -علاوةً علىٰ ذلك- علىٰ أنه محاولةٌ للحفاظ علىٰ مرجعية بعض الحُجج التشريعية والكتب الفقهية داخل الإطار العثماني الآخذ في الاتساع. ولكن ربما يكون أهم من ذلك أن كتب الطبقات تبيِّن كيف تَمثَّل فقهاء مختلفون من الأقاليم العربية للدولة العثمانية مفهومَ المذهب الرسمي وكيف أدركوا العلاقة بين السلطان والمذهب الحنفي. ولعل آراء المؤلِّفينِ عن ظهور مذهب فقهي رسمي -والتي تشبه إلىٰ حد بعيد ذلك النقدَ المأثور عن نظيرهما المتأخر عبد الغني النابلسي (الذي نوقش في الفصل الأول)- تُلْقِي ضوءًا كاشفًا علىٰ طبيعة الآثار الناجمة عن هذا التطوير.

وتكشف الطبقات التي صُنِّفت في الأقاليم العربية للدولة عن الاستراتيجيات

---

(١) وفضلًا عن هذين الكتابين، صنَّف الفقيه والعالم الحنفي الشهير علي بن سلطان القاري الهروي (ت ١٦٠٥ أو ١٦٠٦م) أواخر القرن السادس عشر، في مكة فيما يبدو، مختصرًا لكتاب «**الجواهر المضية**» للقرشي. علي بن سلطان القاري الهروي، الأثمار الجنية في أسماء الحنفية، جزءان، (بغداد: جمهورية العراق، ديوان الوقف السُّني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٩م).

المختلفة التي وظَّفها فقهاءُ هذه الأقاليم في مجابهة التحديات التي استلزمتها مواجهتُهم للمفهوم العثماني للهيئة الهرمية العلمية وللمذهب الفقهي الرسمي؛ ففي حين أكَّد بعضُهم -كمؤلِّف الطبقات الدمشقي- استقلالَ الفقهاء عن السلطان في تنظيم بنية المذهب وضبط أقواله، سعىٰ آخرون -كمؤلفنا المصري- إلىٰ أن يتسنموا مكانةً في المحيط السُّلطاني عن طريق تأييد تصور الهيئة العلمية السلطانية للمذهب الحنفي ودور السلطان [في تنظيمه]، وإن جزئيًا. وأكثرُ من ذلك أنَّ المقاربات المختلفة تعكس طريقة كلا الفقيهين في رؤية أنفسهم من حيث العلاقة بأتباع الهيئة السُّلطانية والأجيال الأولىٰ من علماء الحنفية؛ فقد كتب الفقيه الدمشقي [ابن طولون] عملًا متفرِّدًا جاهد فيه لتمييز نفسه وكثير من أقرانه في الأراضي العربية للسلطنة عن أعضاء الهيئة الهرمية، في حين أن العالم المصري [التميمي] قدَّم رؤيةً أكثر شمولًا للمذهب الحنفي وتاريخه.

والحق أن دراسة هذين الكتابين تساعدنا في الجملة علىٰ بيان الكيفية التي أسهم بها الغزوُ العثماني للأراضي العربية في صياغة الرؤىٰ المختلفة للمذهب الفقهي صياغةً أكثر وضوحًا. ومن المحقق -مع كل الاحتمالات- أن بعض عناصر هذه الرؤىٰ صيغت قبل الغزو العثماني أوائل القرن السادس عشر، غير أن الغزو كان هو الدافع الأساسي وراء ظهور هذا الفنِّ في النصف الثاني من القرن المذكور في الأراضي المركزية للدولة وفي أقاليمها العربية جميعًا؛ حيث استشعر مختلف فقهاء الحنفية في أنحاء الدولة الحاجة إلىٰ صياغة علاقتهم بالأسرة العثمانية الحاكمة -من جهة- وبأقرانهم وأصحابهم الفقهاء، من جهة أخرىٰ. ولذلك فإن المبحث الختامي في هذا الفصل يطمح إلىٰ نسج الطبقات والحوارات التي قدمتها والتي عرضنا لها في الفصل الثاني وفي هذا الفصل في سردية واحدة من التكامل السلطاني.

الغُرَف العَلِيَّة في تراجم متأخري الحنفية لابن طولون

كان شمس الدين محمد بن علي بن أحمد بن طولون الصالحي الدمشقي الحنفي (ت ١٥٤٦م) محدِّثًا مؤرِّخًا فقيهًا دمشقيًّا غزيرَ الإنتاج. وكان فوق نباهة شأنه حلقةَ وصلٍ مهمة في طبقة كثيرٍ من فقهاء الحنفية الدمشقيين؛ مثل: علاء الدين الحصكفي المفتي الرسمي في القرن السابع عشر[١]، وعبد الغني النابلسي أحد المفتين غير المعينين رسميًّا[٢]. والحق أن الأهمية التي تُعْزَىٰ إلىٰ ابن طولون في هذه الطبقات تجعل روايته الخاصة لبنية المذهب الحنفي وتاريخه ولمكانته داخل هذا التراث نصًّا مهمًّا يُعين علىٰ فهم التصور الذاتي لكثير غيره من الحنفية في دمشق (فضلًا عن أتباعٍ آخرين للمذهب في الأراضي العربية للدولة العثمانية).

وُلِد ابن طولون سنة ١٤٨٥م في الصالحية إحدىٰ ضواحي دمشق، وكانت أسرة أبيه علىٰ صلةٍ طيبة بالأوساط العلمية فيها وفي غيرها من مدن الشام. ومن شواهد هذه الصلة: أن عمَّه جمال الدين يوسف بن طولون (ت ١٥٣٠ أو ١٥٣١م) -الذي أدىٰ دورًا رئيسًا في تنشئته بعد موت أمه- كان مفتي دار العدل بدمشق وقاضيها خلال العقود الأخيرة من الحكم المملوكي. وكذلك فقد كان لبرهان الدين بن قنديل -وهو

---

(١) يورد الحصكفي، في مقدمة شرحه علىٰ كتاب «**ملتقىٰ الأبحر**»، أحدَ سلاسل إسناده التي تمتد إلىٰ أبي حنيفة عن طريق إبراهيم الحلبي، مؤلف «**ملتقىٰ الأبحر**». ويَرِد ابن طولون وعمُّه جمال الدين في هذه السلسلة بوصفهما نقلة مباشرين عن إبراهيم الحلبي. محمد بن علي بن محمد الحصني، والمعروف أيضًا بعلاء الدين الحصكفي، الدرّ المنتقىٰ في شرح الملتقىٰ، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ١/٩-١٣.

(٢) عبد الغني النابلسي، شرح الأشباه والنظائر، المكتبة السليمانية (MS Hamidiye 502, 3v). وفضلًا عن ذلك، ذكر بعض الفقهاء، في مرحلة متأخرة من أوائل القرن التاسع عشر، مثل: الفقيه الشهير محمد أمين بن عمر بن عابدين (ت ١٨٣٦م)، ابن طولون بوصفه حلقة مهمة في طبقتهم داخل المذهب. انظر: محمد أمين بن عمر بن عابدين، طبقات ابن عابدين المسماة عقود اللآلي في الأسانيد العوالي (تخريج لأسانيد شيخه محمد شاكر العقاد)، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٠م)، ٤٤٢- ٤٤٦.

أخ غير شقيق لجد ابن طولون لأبيه، وكان معروفًا في دمشق بسبب وقفٍ ضخم أسسه بها قبل رحيله إلىٰ مكة (حيث توفي سنة ١٤٨٢ أو ١٤٨٣م)- أثرٌ عظيم علىٰ مؤرِّخنا في حداثته.

وقد بدأ ابن طولون طلب العلم في سنٍّ مبكرة في مكتب بدمشق، وفي معاهد تعليمية أخرىٰ، ثم غشي في السنوات التالية حلقاتِ عددٍ من مشاهير الفقهاء الدمشقيين؛ مثل: نصير الدين بن زُرَيْق (ت ١٤٨٦م)، وسراج الدين الصيرفي (ت ١٥١١ أو ١٥١٢م)، وأبي الفتح المزي (ت ١٥٠٠ أو ١٥٠١م). وأخذ أيضًا عن العالم الكبير والمحدِّث الشهير جلال الدين السيوطي (ت ١٥٠٥م) الذي منحه إجازةً بنقل مروياته. فلما استوفىٰ ابن طولون تكوينه العلمي وَلِيَ عدة وظائف تعليمية وإدارية في دمشق، كما عمل إمامًا في مؤسسات مختلفة، وبعد الغزو العثماني للمدينة عُيِّن إمامًا ومُقْرِئًا في المسجد الذي بناه السلطانُ سليم الأول في ضاحية الصالحية بالقرب من ضريح ابن عربي، وتولىٰ - فضلًا عن هذه الوظيفة الأخيرة - وظائف تعليمية وإدارية أخرىٰ.

علىٰ أن الوظائف المتعدِّدة التي تقلَّدها ابن طولون لم تحُلْ بينه وبين التوسع في التأليف توسعًا هائلًا وفي فروعٍ معرفية شتىٰ؛ حيث يورد من مؤلفاته في سيرته الذاتية ٧٥٠ كتابًا، لم يصلنا منها سوىٰ ١٠٠ كتاب تقريبًا، وهي تعكس الاهتمامات الواسعة لصاحبها؛ حيث تشمل الفقه والتصوف والتاريخ[1]. وكذلك فقد كان مؤلِّفنا جامعًا نَهِمًا لمرويات الحديث، حتىٰ إنه سعىٰ في سبيل ذلك إلىٰ لقاء الخليفة [العباسي] الذي دخل دمشق بوصفه جزءًا من حاشية السلطان المملوكي أثناء حملته ضد العثمانيين[2].

وأما كتاب «**الغُرَف العلية**» فقد أفرده ابن طولون -كما نصَّ في مقدمته وكما يُوحي العنوانُ نفسه- لـ «متأخري الحنفية». غير أن مصطلح «متأخِّرين» تعريف زمني فضفاض إلىٰ حدٍّ ما؛ فكمال باشا زاده -مثلًا- يعرِّف «العلماء المتأخرين» بأنهم علماء القرنين

---

(١) Stephan Conermann, "Ibn Tulun (d. 955/1548): Life and Works," Mamluk Studies Review 8, no. 1 (2004): 115-21.

(٢) شمس الدين محمد بن طولون، الغرف العلية في تراجم متأخري الحنفية، Süleymaniye Library MS Sehid Ali Pasa 1924, 8v-9v.

الثالث عشر والرابع عشر. ويبدو أن ابن طولون يوافقه في تعريفه، رغم أنه لا يحدِّد صراحةً الفترة الزمنية الدقيقة التي يعنيها. كما أنه -من جهة أخرىٰ- ينصُّ علىٰ أن هذا الكتاب «**ذَيْلٌ**» علىٰ كتاب «**الجواهر المضية**» للقُرَشي، الذي يشمل تراجم الأحناف منذ العهد الأول للمذهب إلىٰ منتصف القرن الرابع عشر الميلادي[(١)].

ويضع ابن طولون هذا الكتاب -كما ورد في مقدمته- في سياق فنِّ الطبقات إلىٰ جانب إيراده عدة كتب في هذا الباب علىٰ مثال كتابه. ومن الكتب التي ذكرها كتبٌ في طبقات الحنفية؛ مثل: «الجواهر» للقرشي، وكتاب من خمس مجلدات لمحب الدين أبي الفضل محمد بن أبي الوليد محمد، المعروف بابن الشِّحْنة (ت **١٤٨٥م**)[(٢)]. وكذلك فقد أورد عدة كتب في الطبقات تتناول فروعًا معرفية محددة؛ مثل طبقات القراء أو طبقات المحدِّثين[(٣)].

وتجدر الإشارة إلىٰ سياق آخر محتمل لهذا الكتاب؛ ففي الدائرة العلمية القريبة نسبيًّا لابن طولون، ثمة كتابان صُنِّفا في طبقات الفقهاء الحنابلة والشافعية «المتأخِّرين»؛ **أولهما**: «**الجوهر المنضَّد في طبقات متأخري أصحاب أحمد [ابن حنبل]**»، ألَّفه الفقيه والمؤرخ الحنبلي يوسف بن عبد الهادي (ت **١٥٠١م**)، المعروف بابن المِبْرد[(٤)]، وكان له تأثير ملحوظ علىٰ ابن طولون في حداثته. **وثانيهما**: «**كتاب بهجة الناظرين إلىٰ تراجم المتأخرين من الشافعية البارعين**» الذي

---

(١) السابق، 2r.

(٢) السابق، 8v. وعن هذا الكتاب، انظر:

Kâtip Celebi, Kashf al-zunun 'an asami al-kutub wa'lfunun (Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1972), 2:1098-99; Isma'il Basha al-Babani, Idah al-maknun fi al-dhayl 'ala Kashf al-zunun 'an asami al-kutub wa'l-funun (Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1945-47), 2:78.

(٣) ابن طولون، الغرف، 8v- 9v.

(٤) يوسف بن حسن بن المبرد، الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٧م). ويورد ابن طولون هذا الكتاب في سيرته الذاتية أيضًا. انظر: شمس الدين محمد بن علي بن طولون الصالحي، الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦م)، ٢٤.

أَلَّفه رضيُّ الدين أبو البركات محمد بن أحمد بن عبد الله الغَزّي (ت ١٤٥٩ أو ١٤٦٠م)[١]، الذي كان -رغم أنه لم يكن معاصرًا لابن طولون- شخصيةً مركزية في الحياة الفكرية بدمشق إبان النصف الأول من القرن الخامس عشر، وهو الجد الأعلىٰ لأسرة الغَزّي التي اعتنق كثير من أبنائها المذهب الشافعي وكانت لهم سطوة وهيمنة في دمشق خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ولذا فمن الجائز أن يكون ابن طولون قد وقف علىٰ كتاب الغزي. ومهما يكن من شيء، فالظاهرُ أن كتاب «**الغرف**» **جزءٌ من اتجاه أوسع في التدوين التاريخي بدأ في القرن الخامس عشر. وقد تناول هذا الكتابُ الذي صنفه ابن طولون في نهاية حياته -أي: بعد ثلاثة عقود تقريبًا من الغزو العثماني- مسائل وموضوعات أخرىٰ.**

ويُفيض ابن طولون في مقدمة «**الغُرَف**» في بيان الأسباب التي حَدَتْ به إلىٰ تصنيفه؛ إذ يقول: «**فإنَّ الكلامَ في أحوال الفقهاء وأنسابهم، ومبلغ أعمارهم، ووقت وفاتهم، وذِكْر مَنْ أخذوا العِلْمَ عنه، ومَنْ أَخَذَ عنهم= مما لا يسع الفقيهَ جهلُهُ؛ لحاجته إليه في معرفة مَنْ يُعتبر قولُهُ في الإجماع، ومَنْ يُعْتَدُّ به في الخلاف [فأحببتُ أن أجمعَ ذيلًا علىٰ أشهر الطبقات لأئمتنا، وهي الجواهر المضية في طبقات الحنفية]**»[٢].

لقد قصد مؤلفنا -بعبارة أخرىٰ- إلىٰ تأسيس إجماعٍ للمذهب [الحنفي]، يمكن للفقهاء اصطناعُهُ في حلِّ ما يشجر بينهم من منازعات وخلافات، كما تغيَّا -فضلًا عن ذلك- استعادةَ سلسلة (أو سلاسل) إسناد معتمدة متصلة انتقل العلمُ والمرجعية الفقهية من خلالها من أبي حنيفة إلىٰ فقيه معين؛ ولذا فقد عُني عناية فائقة بتواريخ وفيات الفقهاء، وأعمارهم، وهوية شيوخهم وطلابهم.

ولعل اهتمامه بإعادة بناء سلاسل إسناد متصلة وإلحاحه علىٰ ذكر هذه التفاصيل في تراجم مَنْ عرض لهم يفسِّر طبيعة اختياره للمصادر؛ إذ يتوسَّع -خلافًا لقنالي زاده والكفوي، مثلًا، اللذين اعتمدا كثيرًا علىٰ الكتب والرسائل الفقهية- في استخدام

---

(١) رضي الدين محمد بن أحمد الغزي، كتاب بهجة الناظرين إلىٰ تراجم المتأخرين من الشافعية البارعين، (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م).

(٢) ابن طولون، الغرف، 2r.

كتب التراجم التي صُنِّفت خلال العصر المملوكي؛ مثل: كتاب «**الرياض اليانعة**» لابن المبرد المفقود إلىٰ الآن، و«**الضوء اللامع**» للسخاوي، و«**المنهل [الصافي]**» لابن تغري بردي. ولم يورد ابن طولون من كتب الفقه سوىٰ شرح ابن الشِّحْنة علىٰ كتاب «**الهداية**» للمرغيناني، والمسمىٰ «**نهاية النهاية**».

ويعكس النطاق الجغرافي والزمني لكتاب «**الغرف**» هذا الاستخدامَ المتواتر لكتب التراجم المملوكية التي صُنِّفت في القرن الخامس عشر. ويبدو أن ابن طولون كان يسعىٰ إلىٰ تعيين حدود طائفة محددة داخل المذهب الحنفي، لها طبقاتُها المرجعية الخاصة، ولها في بعض الحالات حججُها الفقهية المحددة. ولعله من الضروري -طلبًا لمزيد من توضيح هذه النقطة- أن ندرس قُرابة **٩٠٠** فقيه حنفي آثر ابن طولون أن يدرجهم في كتابه. وينصبُّ التركيز الزمني للكتاب -بوصفه ذيلًا علىٰ كتاب «**الجواهر المضية**»- علىٰ الفترة الممتدة بين القرن الرابع عشر والنصف الأول من القرن السادس عشر، وهي الفترة التي ظهرت البلادُ العثمانية خلالها تدريجيًّا بوصفها مركزًا حنفيًّا مهمًّا، وجعل ينمو فرع عثماني متميِّز داخل المذهب الحنفي، علىٰ نحو ما مرَّ بنا في الفصل السابق. غير أن ابن طولون يتجاهل هذا التطور الجليل؛ حيث استبعد من كتابه -في الجملة- فقهاء كانوا ينتمون إلىٰ الأسرة العثمانية الحاكمة وإلىٰ هيئتها العلمية المتنامية.

ولعل النظر في ترجمة ابن طولون لابن البزَّاز -الذي مرَّ ذكره في الفصل السابق- يقفنا علىٰ منهجه العام في الكتابة التاريخية. وهو حافظ الدين بن محمد بن محمد الكَرْدري (ت ١٤٢٣م)، المعروف بابن البزَّاز، كان فقيهًا حنفيًّا مبرِّزًا كثير الأسفار. وبعد استقراره في دمشق فترةً من الزمن، رحل إلىٰ الممالك العثمانية، حيث استوطن بورصة في نهاية المطاف. بيد أن ترجمة ابن البزاز في «الغرف» تُغفل تمامًا استقراره في الأناضول[١]، ولعل معرفة ابن طولون بفقهائها أوائل القرن الخامس عشر كانت محدودة، وربما يعزز هذا الافتراضَ اعتذارُهُ عن أنه لم يتمكن من العثور علىٰ شيء من

---

(١) السابق، 270v -280r. وتجدر الإشارة إلىٰ أن السخاوي لا يورد أيضًا في كتابه الضوء اللامع أي معلومة عن المسار الوظيفي لابن البزاز في الممالك العثمانية. انظر: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٩٣٤م)، ١٠/٣٧.

سيرة ابن البزاز في كتب الطبقات أو الحوليات التاريخية السابقة.

وفي الحق أن الإمساك عن ذكر هذا الجانب يثير -من جهة أخرىٰ- بعض الشكوك؛ ذلك أنه في ضوء رواج «**الفتاوىٰ البزازية**» لابن البزاز رواجًا شمل الدوائر العِلْمية المباشرة لابن طولون [1]، يبدو من المستبعد أن تغيب عنه مثلُ هذه المعلومة المتعلقة بحياة مؤلِّف الفتاوىٰ. ويوحي استبعاد كثير من الفقهاء المنتمين إلىٰ الهيئة العلمية السُّلطانية العثمانية أو علىٰ الأقل من يمتُّون لها بنوع صلةٍ علىٰ نحو أو آخر، وفيهم مَنْ كانت مؤلفاتُهم مراجع معتمدة لبعض الحنفية في السلطنة المملوكية= بأنه أمر مقصود. فعلىٰ سبيل المثال خلا كتاب «الغرف» من ترجمة المولىٰ خسرو (ت ١٤٨٠م)، مؤلِّف كتاب «غرر الأحكام» الذي ذاع صيته، وصاحب الشرح عليه والمسمىٰ «درر الحكام في شرح الأحكام».

بيد أنه ثمة استثناءات مهمة ترد علىٰ هذا الاتجاه العام في استبعاد المنتمين إلىٰ الهيئة العلمية العثمانية؛ فمن ذلك مثلًا أن ابن طولون يترجم لابن عربشاه [2]، ومحيي الدين الكافيجي [3]، وأحمد بن عبد الله الكوراني [4]، وشمس الدين الفناري، ويقدِّم لنا في هذه التراجم جميعًا بعضَ الأخبار المتعلِّقة بالمسارات العلمية والوظيفية لأصحابها في الأناضول.

وتمثِّل ترجمة شمس الدين الفناري مثالًا شائقًا؛ ففيها عوَّل ابن طولون علىٰ ترجمة الفناري في «إنباء الغمر في أنباء العمر» لابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٢م)،

---

(١) يذكر ابن طولون أن عمه جمال الدين، الذي كان شخصية مهيمنة علىٰ حياة ابن طولون، درس «الفتاوىٰ البزازية». ابن طولون، الغرف، 344v- 345v.

(٢) السابق، 64r- 67r. وعن ابن عربشاه انظر:

A Note on the Life and Works of Ibn ‘Arabshah," in History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods, ed. Judith Pfeiffer and Sholeh A. Quinn (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 205-49.

(٣) ابن طولون، الغرف، 217v- 218r. وتشبه ترجمة الكافيجي في الغرف ترجمته في «المنهل الصافي» لابن تغري بردي، و«الضوء اللامع» للسخاوي، إلىٰ حد بعيد.

(٤) السابق، 48r- 49r. وعن الحياة الوظيفية للكوراني (أو الجوراني) في ظلال العثمانيين، انظر: طاش كبري زاده، الشقائق، ٥١- ٥٥.

و«المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي» لابن تغري بردي (ت ١٤٧٠م)[١]، وأورد شيوخَ المترجَم له في الأناضول والقاهرة جميعًا، وحكىٰ ما يتصل بالسنوات التي تلت عودته إلىٰ الأناضول من أخبار[٢]. والظاهر -رغم ذلك- أن السبب الرئيس الذي حدا بابن طولون إلىٰ إدراج مَنْ سبق ذكرهم من الفقهاء في كتابه «**الغرف**» هو تلك الفترة التي قضوها في الأراضي المملوكية. ونراه -فضلًا عن إبراز هذا الجانب في سِيَر هؤلاء الفقهاء- يُنشئ هرمية كانت الأراضي المملوكية بمقتضاها أرفع مقامًا من أجزاء أخرىٰ من العالم الإسلامي، وخاصة العالم الحنفي، من حيث النشاط العلمي[٣].

والحق أن الفقهاء الذين اشتمل عليهم كتابُ «الغرف» وكانت لهم بعضُ الصلات بالهيئة العلمية العثمانية الناشئة كانوا جميعًا من أبناء النصف الأول من القرن الخامس عشر. ومنذ منتصف القرن المذكور وما بعده، يتجه تركيزُ الكتاب إلىٰ الفقهاء الذين عملوا في السلطنة المملوكية، وبدرجةٍ أكبر في دمشق، مسقط رأس ابن طولون. وكذلك، فإن تراجم جميع الفقهاء، تقريبًا، الذين وافتهم المنية أثناء العقود الثلاثة التي أعقبت الغزو العثماني كانوا فقهاء دمشقيين أو فقهاء ينتمون إلىٰ أجزاء أخرىٰ من العالم الإسلامي (إن لم يكونوا من الأراضي المركزية للدولة) مروا بمدينة دمشق. ومن بين هذه الفئة الأخيرة عدد من حنفية أسيا الوسطىٰ اجتازوا بدمشق في طريقهم

---

(١) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، إنباء الغمر في أبناء العمر، (القاهرة: المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية، ١٩٧٢م)، ٣/٤٦٤- ٤٦٥، أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٦م)، ١٠/٤٠- ٤١.

(٢) ابن طولون، الغرف، 212r- 212v. وكذلك يترجم ابن طولون لابن شمس الدين الفناري، الذي زار القاهرة أيضًا. (السابق، 219v- 220r).

(٣) وبهذا المعني، يلتزم ابن طولون التقاليد التي أرساها مؤرخو دمشق السابقون في السير والتراجم. فبرهان الدين إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي (ت ١٤٨٠م) في كتابه للتراجم الذي عقده لشيوخه وطلابه وأقرانه، والذي توسع ابن طولون في الرجوع إليه= لا يورد فقهاء الهيئة العلمية العثمانية الناشئة. غير أنه يذكر أحمد الكوراني، الذي التحق بخدمة محمد الثاني [الفاتح]، وابن عربشاه الذي قضىٰ عدة سنوات في البلاد العثمانية قبل وصوله إلىٰ القاهرة. انظر: إبراهيم بن حسن البقاعي، عنوان العنوان بتجريد أسماء الشيوخ وبعض التلامذة والأقران، (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢م)، ١٣- ١٤، ٣٣- ٣٤.

إلىٰ الحجاز، وقرأوا علىٰ ابن طولون إبان إقامتهم بالمدينة[١].

وتأسيسًا علىٰ ما تقدَّم يتضح أن رغبة ابن طولون في تأسيس مرجعيته الخاصة ومرجعية غيره من فقهاء الحنفية بالشام (وفي غيرها من الولايات العربية للدولة) تمثل مقصدًا أساسيًّا من المقاصد التي حملته علىٰ تصنيف كتاب «**الغرف**». وقد تبيَّن لنا عند مناقشة كتب الطبقات الأخرىٰ أنها كانت بمنزلة وسيلة لترسيخ مرجعية المؤلف وأقرانه، أو علىٰ الأقل لترسيخ مرجعية الطبقة التي ينتمي إليها شيوخه. ويؤدي ابن طولون ـ علىٰ نحو ملائم ـ دورًا مركزيًّا في كتابه المذكور؛ ذلك أنه ترجم لكثيرٍ من شيوخه وطلابه الحنفية (في فروع معرفية شتىٰ، لا في الفقه فقط)[٢]. وكذلك فقد كان شاغلُهُ الرئيس في كتبه الأخرىٰ هو ترسيخ مرجعيته العلمية والفقهية وتعزيزها؛ إذ يذكر ـ مثلًا ـ في سيرته الذاتية أنَّ مما دفعه إلىٰ تأليفها ضياع جميع الإجازات العلمية التي حصل عليها إبان ثورة جان بردي الغزالي علىٰ العثمانيين[٣]. ولعل حرصه علىٰ المحافظة علىٰ إجازاته العلمية (واستعادتها عند الحاجة) دليلٌ مهم علىٰ القيمة الاجتماعية لهذه الوثائق في ترسيخ مرجعية الفقيه. ويبدو أن كتاب «**الغرف**» يَفِي بالغاية نفسها؛ إذ نصَّ ابن طولون في مقدمته علىٰ أنه يتغيَّا الوصول إلىٰ قاعدة عريضة من القراء.

ويبدو أن محاولة ابن طولون ترسيخ مكانته الخاصة داخل المذهب هي أحد الأسباب الجوهرية التي دفعته إلىٰ إغفال فقهاء حنفية كانوا ينتمون إلىٰ الهيئة العلمية العثمانية. وهو إغفال لافتٌ للنظر؛ وخاصةً في ضوء اللقاءات الكثيرة التي جمعته بمثل هؤلاء الفقهاء. فمن ذلك مثلًا: أنه ذهب عقيب الغزو إلىٰ المعسكر العثماني للبحث عن ست وثلاثين مدرِّسًا [روميًّا] كانوا يقيمون في دمشق مع السلطان

---

(١) ومن هؤلاء: حسين بن محمد بن الخواجه حسين السراني الحنفي (ابن طولون، الغرف، 105v)، ومحمد بن غياث بن خواجكي السمرقندي (السابق، 242r- 242v)، ومحمد بن أمير بن محمد بن محمد بن طاهر البخاري (السابق، 285r- 286v).

(٢) علىٰ سبيل المثال: ابن طولون، الغرف، 215v- 216r, 290r- 290v.

(٣) ابن طولون، الفلك [الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون]، ٥٣. يقول ابن طولون: «وقد كتب لي كلُّ واحدٍ من هؤلاء الأشياخ الذين اشتغلتُ عليهم في هذه العلوم إجازةً، وبعضهم إجازتين، وبعضهم ثلاثًا، جمعتُهم في مجلدة، خلا بعض الإجازات كُتِبت علىٰ الكتب المقروءة».

وقواته[1]. وقد تهيَّأت له في الأسابيع التالية فرصةُ اللقاءِ ببعض فقهاء الهيئة العلمية السُّلطانية والحديثِ إليهم؛ فالتقىٰ مثلًا بعد عدة أيامٍ من زيارته للمعسكر [العثماني]، بالملّا إدريس، ولعله المؤرِّخ الشهير إدريس البدليسي، الذي قضىٰ بعض الوقت في دمشق[2]. ويسوق ابن طولون في حولياته ـ فضلًا عن ذلك ـ جملة من الأخبار عن طائفة من أكابر مفتي السلطنة؛ مثل: كمال باشا زاده، وسعيد جلبي، وعن طائفةٍ أخرىٰ من الفقهاء التابعين للهيئة العلمية العثمانية؛ مثل: قضاة القضاة في دمشق[3].

وعلىٰ هذا النحو يمكن أن يُقرأ استبعاد ابن طولون لرجال الهيئة الهرمية العلمية العثمانية من طبقاته بوصفه نقدًا حادًّا لمفهوم هذه الهيئة ولمفهوم المذهب الرسمي. وقد لاحظنا في الفصل السابق أن كتب الطبقات التي صنَّفها فقهاءُ هذه الهيئة تعقد صلةً واضحة بين الأسرة العثمانية الحاكمة (من خلال هيئتها الهرمية) والمذهب الحنفي، (أو بعبارة أدق، تعقد صلة بين الأسرة الحاكمة وفرعٍ بعينه داخل المذهب). ويخالف ابن طولون هؤلاء المؤلِّفين في هذا الصدد مخالفةً جذرية؛ ذلك أنه لا يقيم في كتابه «**الغرف**» أيَّ صلة بين الأسرة الحاكمة (أو الهيئة الهرمية) والمذهب. ويكمن السببُ الأساسي لهذا التباين في أنه خلال الشطر الأكبر من العصر المملوكي لم تتبنَّ الدولةُ مذهبًا فقهيًّا بعينه[4]. ومن جهة أخرىٰ، فإن ابن طولون فرغ من كتابه

---

(١) شمس الدين محمد بن طولون، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان: تاريخ مصر والشام، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٢- ١٩٦٤م)، ٣١/٢.
[قال ابن طولون في الموضع المذكور من كتاب مفاكهة الخلان: «وفيه ذهبتُ إلىٰ وطاق الخنكار، قاصدًا الاجتماع بالمدرِّسين الذين معه، ويقال: إن عدتهم ستة وثلاثون مدرِّسًا حنفيًّا، فلم يتيسَّر ذلك؛ لعدم المعرفة بلسانهم» [المترجم].

(٢) السابق، ٥٩/٢. ويذكر ابن طولون أن إدريس هذا صنَّف كتابًا سمَّاه «**فتح الممالك الإسلامية**». عن إدريس البدليسي، انظر:

Abdülkadir Özcan, "Idrîs-i Bitlisî," TDVIA.

(٣) انظر مثلًا: شمس الدين محمد بن علي بن طولون، حوادث دمشق اليومية غداة الغزو العثماني للشام، ٩٢٦- ٩٥١هـ: صفحات مفقودة تُنشر للمرة الأولىٰ من كتاب مفاكهة الخلان في حوادث الزمان لابن طولون الصالحي، (دمشق: دار الأوائل، ٢٠٠٢م)، ١٨٧، ١٩٢، ٢٨٣، ٣١٣، ٣٢٤- ٣٢٥.

(4) Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis under the Mamluks," Islamic Law and Society 10, no. 2 :(2003) 210-28.

بعد سنة ١٥٤٦م بقليل؛ ولذا فلا بدَّ أنه كان مدرِكًا أنه يروِّج لرؤية بديلةٍ للعلاقة بين المذهب (أو بعبارة أدق، تقاليد محددة داخل المذهب) وبين الأسرة الحاكمة، وهي رؤية مختلفة كلَّ الاختلاف عن الرؤية التي سعىٰ نظراؤه في الأراضي المركزية للدولة إلىٰ توطيدها في العقود والقرون التالية.

إن محاولة ابن طولون تعيين حدود تقليدٍ حنفي (مملوكي) مميَّز ذي علماء معينين وحجج تشريعية محددة - وهو تقليد كان مستقلًا عن تدخل السلطان العثماني والأسرة الحاكمة (أو أي سلطان آخر) -ربما تُقرأ- علاوة علىٰ ما سبق - علىٰ غرار النقد الذي وجَّهه عبد الغني النابلسي بعد ذلك -أواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر- إلىٰ التقليد العثماني في تعيين المفتين، ومحاولة تنظيم بنية المذهب وصياغة آرائه (وهو النقد الذي نوقش تفصيلًا في الفصل الأول). وفي كلمة جامعة يمكن القول: إن ابن طولون سعىٰ إلىٰ تأسيس شرعيةٍ لطائفة من الآراء داخل المذهب [الحنفي] لم تقرّها الأسرةُ العثمانية الحاكمة وهيئتها الهرمية العلمية.

ولا يعني ذلك أن كتاب «**الغرف**» قد خلا من ذكر جميع الحكام الذين اتبعوا المذهب الحنفي؛ بل أورد ابن طولون منهم: شاهرخ (ت ١٤٧٧م) وأولوغ بك (ت ١٤٤٩م) التيموريين[(١)]، وعدة سلاطين من شبه القارة الهندية؛ مثل: سلطان البنجال غياث الدين أعظم (ت ١٤١٠م)، ومحمد بن تغلق شاه (ت ١٣٨٨م) سلطان دهلي في القرن الرابع عشر[(٢)]. ويورد أيضًا تراجم ثلاثة سلاطين عثمانيين؛ هم: بايزيد الأول، ومحمد جلبي، ومراد الثاني[(٣)]، وينوِّه بالسلطان سليم الأول في ترجمتين[(٤)]. والحق أن الحفاوة بهؤلاء السلاطين دون غيرهم أمرٌ مهم، وإن لم يكن واضحًا تمام الوضوح، غير أن ابن طولون ينتقد في أحد تواريخه عن الغزو العثماني لدمشق السلطان سليم الأول؛ لزهده في الاجتماع بعلماء المدينة وفقهائها في إبان فترة إقامته بها، وهو ما يخالف صراحةً هديَ جدِّه السلطان بايزيد الأول[(٥)]. ويؤكد

---

(١) ابن طولون، الغرف، 92r -907 ,121v -121r.

(٢) السابق، 88v- 89r, 220v- 221r.

(٣) السابق، 357r- 358v, 318r- 318r.

(٤) السابق، 162v- 163r, 307v- 308r.

(٥) شمس الدين محمد بن علي بن طولون، القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية، (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٤٩- ١٩٥٦م)، ١/١١٨- ١٢٠.

ابن طولون -في سياق ترجمته للسلطان بايزيد الأول والسلطان مراد الثاني في كتاب «الغرف»- تقوىٰ هذين السلطانين، وحملاتهما ضد الأنظمة المسيحية، ودعمهما للفقهاء وعلماء الدين. علىٰ أن الصورة التي تتبدَّىٰ لنا من خلال هذه التراجم مختلفة كلَّ الاختلاف عن تلك الصورة التي كان يروِّج لها رجال الهيئة العلمية آنذاك: فهؤلاء الحكام كانوا حنفيةً حقًّا، ولكن لا يبدو أنهم لعبوا دورًا مهمًّا في تصور ابن طولون لغاية المذهب الفقهي وطبيعته.

ويذهب ستيفان كونرمان (Stephan Conermann) في دراسته لسيرة ابن طولون -منطلقًا من النظر المتأني في حولياته- إلىٰ أن «**احتلال مسقط رأسه علىٰ يد السلطان العثماني سليم الأول (حكم ٩١٨-٩٢٦هـ/ ١٥١٢-١٥٢٠م) سنة ٩٢٢هـ/ ١٥١٦م لا يبدو أنه مثَّل انقطاعًا في نظر مؤلِّفنا؛ حيث أورد هذا الحدث في كتاباته بصورة عابرة، ولم يعلِّق عليه كبير أهمية**»[1]. ويُلمِح كتاب الغرف -من جهة أخرىٰ- إلىٰ قلق المؤلف ومخاوفه، ولعله يُفصِح أيضًا عن مخاوف كثير من الفقهاء، غداة الغزو العثماني لدمشق. ولا سبيل إلىٰ إنكار أن الكتاب لا يتناول هذه المخاوفَ تناولًا مباشرًا، ومع ذلك فإنه -كما ارتأيتُ- يتحدىٰ الرأي القائل بأن ابن طولون لم يعلِّق أهمية كبيرة علىٰ الغزو العثماني وما تلاه من دمج بلاد الشام في الإطار السلطاني العثماني. إنه يشتمل في رأيي علىٰ بعض استراتيجيات الخطاب التي وظَّفها ابن طولون وغيره من الفقهاء الذين شاركوه نظرته إلىٰ المذهب وإلىٰ العلاقة بين السلطان والفقهاء والمذهب؛ من أجل مجابهة الواقع الجديد. في حين آثر آخرون من الفقهاء الحنفية من الأراضي العربية استراتيجية مختلفة مُنْشِئين تصورًا مغايرًا لتاريخ المذهب الحنفي وبنيته، علىٰ نحو ما ستثبت طبقات التميمي.

الطبقات السَّنية في تراجم الحنفية لتقي الدين التميمي:

صنَّف تقي الدين عبد القادر التميمي الغزي كتابه في طبقات المذهب الحنفي «**الطبقات السنية في تراجم الحنفية**» بمصر بعد عقود قليلة من وفاة ابن طولون. ويتضمن الكتاب ما يزيد علىٰ **٢٧٠٠** ترجمة، فلا عجب كان أحد أكثر ما بقي من كتب طبقات الحنفية استيعابًا، إن لم يكن أوعبها. وكان المعاصرون للتميمي يقدِّرون هذا

---

(1) Conermann, "Ibn Tulun," 119

المنجز تقديرًا واضحًا؛ فمن ذلك مثلًا: أن المؤرِّخ نوعي زاده في ذيله علىٰ «**الشقائق النعمانية**» يذكر أنه قرأ كتاب التميمي، وينص علىٰ أنه ليس أدنىٰ رتبةً من أي كتاب من كتب الطبقات التي صنَّفها السلفُ الأولون[(١)]. ولعل ذلك الكتاب هو السبب الذي لأجله أدرج نوعي زاده ترجمةَ التميمي في ذيله علىٰ «**الشقائق النعمانية**»، وهو ضربٌ من التقدير قلَّ وقوعه في هذا الذيل؛ لأن نوعي زاده لا يترجم عادةً إلا للفقهاء الذين تخرجوا في النظام التعليمي للهيئة الهرمية العلمية السُّلطانية. ويبدو كذلك أن عددًا من الفقهاء المرموقين في هذه الهيئة قرَّظوا طبقات التميمي. وللتقريظ لدىٰ الهيئة الهرمية -علىٰ نحو ما سنرىٰ في الفصل التالي- دورٌ مهمّ في دمج كتاب بعينه في «**الاختيار المعتمد**» للفقه السلطاني[(٢)].

وثمة ملمح آخر في كتاب التميمي استرعىٰ اهتمامَ المعاصرين له، وهو عدد التراجم التي أفردها لفقهاء الهيئة العلمية العثمانية؛ إذ يذكر المحبي مؤرخ القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر في ترجمته للتميمي بكتابه «**خلاصة الأثر**» = أنه رأىٰ أجزاءً من طبقاته، وينص صراحةً علىٰ أنه [أي التميمي] جمع في كتابه تراجم كثيرٍ من «**علماء الروم وعظمائها**» (وهم فقهاء الهيئة العلمية السلطانية)[(٣)]. ولعل هذه الخصيصة التي امتاز بها الكتاب قد لفتت أنظار قرائه بسبب الأصل العربي لمؤلِّفه في المقام الأول. ومهما يكن من شيء، فإن المحبي -مثلًا- لم يرَ في اقتصار نوعي زاده في كتابه علىٰ تراجم فقهاء الهيئة الهرمية العلمية العثمانية ما يلفت النظر.

وكذلك فقد اجتذبت ترجمةُ التميمي لفقهاء الهيئة الهرمية اهتمامَ الباحثين المحدثين[(٤)]. وفي الحق أن معظم الدراسات التي أفادت من كتابه تركز علىٰ الأخبار

---

(١) نوعي زاده عطائي، حدائق الحقائق في تكملة الشقائق (Istanbul: Cagri Yayinlari, 1985)، ٤٠٨.

(٢) يذكر كاتب جلبي في «**كشف الظنون**» أن أربعة من فقهاء الهيئة الهرمية «قرَّظوا له» كتابه. (١٠٩٨/٢).

(٣) محمد أمين بن فضل الله المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م)، ٥٢٧/١.

(4) See, for instance, Ekmeleddin Ihsanoglu, "The Initial Stage of the Historiography of Ottoman Medreses (1916-1965): The Era of Discovery and Construction," in Science, Thechnology and Learning in the Ottoman Empire: Western Influence, Local Institutions, and the Transfer of Knowledge, ed. Ekmeleddin Ihsanoglu (Burlington,

التي يوردها عن هؤلاء الفقهاء. ورغم عناية هذه الدراسات بهذا الملمح، فإنها تتغاضىٰ عن تعقد الكتاب، وهو ما سأحاول استكشافه في هذا المبحث.

وُلِد التميمي -كما يشي لقبه «الغَزِّي»- في مدينة غزة الفلسطينية حوالي سنة ١٥٤٣م[١]. وكان شافعيًّا، قبل أن يتحول إلىٰ المذهب الحنفي. وقد رحل في سنٍّ باكرة إلىٰ القاهرة، حيث قرأ علىٰ طائفةٍ من مشاهير فقهائها الحنفية؛ مثل: زين الدين ابن نجيم، وابن غانم المقدسي. وبعد أن استوفىٰ حظَّه من الدرس العلمي، وَلِيَ عددًا من الوظائف التعليمية في المدينة، كمشيخة المدرسة الشيخونية المرموقة. والظاهرُ أنه سافر إلىٰ بلاد الشام في فترة من حياته قبل رحيله إلىٰ إسطنبول للمرة الأولىٰ[٢]. وأثناء زيارته غزة مسقط رأسه، اجتمع بالفقيه الشهير محمد التمرتاشي، كما صحب في دمشق علماء آخرين؛ مثل: درويش محمد بن أحمد الطَّالُوي (ت ١٦٠٦م)، الذي سيُعَيَّن لاحقًا مفتيًا رسميًّا للمدينة، وناظر زاده رمضان أفندي (ت ١٥٧٤ أو ١٥٧٥م) قاضي القضاة بها، الذي سيلتقي به بعد ذلك في القاهرة[٣]. وفي سنة ١٥٧٤م، وبعد فترة قصيرة من ارتقاء مراد الثالث العرش (حكم ١٥٧٤- ١٥٩٥م)، سافر التميمي لأول مرة إلىٰ العاصمة السُّلطانية، حيث اجتمع بشيخ السلطان الشهير سعد الدين، وأسهب في مدحه والثناء عليه؛ لنبوغه العلمي، وأهداه بعض مؤلفاته[٤].

ولما رجع التميمي إلىٰ القاهرة، وَلِي القضاء في عدد من المدن المصرية، براتب قدره ١٥٠ آقجة، مكافأة له فيما يبدو علىٰ امتيازه العلمي. وفي سنة ١٥٨٨م، عُزل من

VT: Ashgate/Variorum, 2004), 46-47; Arif Bey, "Devlet-i Osmaniyye'nin Teessüs ve Takarrürü Devrinde Ilim ve Ulema," Darülfünün Edebiyat Fakültesi Mecmuasi 2 (1916): 137-44.

(١) يضيف الطالوي لقب «**المقدسي**» إلىٰ التميمي، مما يشير إلىٰ أن أصول أسرته ترجع إلىٰ القدس أو إلىٰ إحدىٰ ضواحيها. انظر: درويش محمد بن أحمد الطالوي، سانحات دمىٰ القصر في مطارحات بني العصر، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣م)، ١/١٣٦-١٣٩.

(٢) نوعي زاده، حدائق، ٤٠٨.

(٣) تقي الدين عبد القادر التميمي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، (Süleymaniye Library MS Aya Sofya 3295, 3:250;). وعن ناظر زاده رمضان أفندي، انظر: نوعي زاده، حدائق، ٢٤٠- ٢٤١.

(٤) نوعي زاده، حدائق، ٤٠٨. وانظر أيضًا: رواية التميمي في: التميمي، الطبقات السنية، (Süleymaniye Library MS Aya Sofya 3295, 330r).

وظيفته وأُنزلت رتبته إلىٰ قضاء مدينة إبريم المصرية(*)؛ بسبب صراع غامض مع طائفة من كبار العلماء في مصر، فلا عجب أزمع السفر مرة أخرىٰ إلىٰ إسطنبول يحدوه الأملُ في تحسين رُتبته عن طريق الحصول علىٰ دعم بعض كبار المسئولين في العاصمة السُّلطانية. ثم اختتم حياته الوظيفية بالعمل قاضيًا لمدينة صغيرة في مصر السفلىٰ [الدلتا] سنة ١٥٩٦م[١]، فصنَّف إبان إقامته بها كتابه في الطبقات، ولعله كان يخطّط له علىٰ مدار سنوات عديدة، علىٰ الأقل منذ زيارته الأولىٰ لإسطنبول[٢].

ويبدو أن التميمي -إبان زيارته للأراضي المركزية للدولة العثمانية- قد حصل علىٰ إذنٍ بالرجوع إلىٰ بعض مكتبات العاصمة، كما تهيَّأت له -فضلًا عن اجتماعه بسعد الدين- فرصةُ اللقاء بكبار فقهاء الهيئة الهرمية العلمية العثمانية؛ فالتقىٰ في **رودس** ببهاء الدين زاده أفندي، أحد الفقهاء المرموقين في هذه الهيئة، والذي عُيِّن آخر أمره قاضيًا علىٰ الأناضول والروملي[٣]، كما التقىٰ بالفقيه تشفي زاده علي أفندي، ابن عم مفتي السلطنة الأكبر تشفي زاده محمد أفندي، حيث كان الأول [أي: علي أفندي] مفتي الجزيرة [رودس] ومدرّسًا للمدرسة السليمانية بها[٤].

ولعل من المهم أن نولي اهتمامًا لأوجه الاختلاف بين سيرة التميمي وسيرة ابن طولون؛ ففي حين مكث ابن طولون في دمشق إلىٰ أن وافته المنيةُ، أُولِع التميمي بالحصول علىٰ تأييد كبار فقهاء إسطنبول؛ ابتغاء الظفر بوظيفةٍ، وإن لم يكن بِدعًا في ذلك؛ فبحلول نهاية القرن السادس عشر، ومع الدمج المتزايد للأراضي العربية في السلطنة العثمانية، وبروز العاصمة السلطانية بوصفها بؤرةً علميةً وسياسيةً مهمة في عيون كثيرٍ من رعايا السَّلْطنة العرب عمومًا وعلماء الدين خاصةً = سافر كثير من فقهاء الأراضي العربية إلىٰ إسطنبول واتصلوا برجال الهيئة العلمية السلطانية العثمانية،

(*) [إبريم: مدينة شهيرة تقع جنوب أسوان. انظر: محمد رمزي، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م، ٢/٤/٢٣٠. (المترجم)].

(١) نوعي زاده، حدائق، ٤٠٨.

(٢) التميمي، الطبقات (Süleymaniye Library MS Aya Sofya 3295, 330r).

(٣) تقي الدين عبد القادر التميمي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، (الرياض: دار الرفاعي، ١٩٨٣-١٩٨٩م)، ٤/١٨٠- ١٨١. وعن بهاء الدين أفندي، انظر أيضًا: نوعي زاده، حدائق، ٣٠٥- ٣٠٦.

(٤) التميمي، الطبقات، (Süleymaniye Library MS Aya Sofya 3295, 276r).

وبذوي الرتب العالية منهم أحيانًا[1]. وتعكس طبقاتُ التميمي هذا التحولَ الاجتماعي والسياسي، بالإضافة إلىٰ دمج بعض العلماء والفقهاء العرب في الإطار السلطاني العثماني، ومن المؤكد أن عددهم لم يكن قليلًا. وفي وسعنا أن ندرج ـ علىٰ نحو ما رأينا في الفصل الأول وفي ضوء مقاصد هذه الدراسة - المفتين المعينين رسميًّا من الأراضي العربية ضمن هؤلاء الفقهاء [الذين دُمِجوا في الإطار السلطاني]. علىٰ أن هذا الدمج ربما أوحىٰ بأن ثمة إدراكًا جديدًا لتاريخ المذهب الحنفي وبنيته، وللعلاقة بين المذهب والأسرة العثمانية الحاكمة.

ولعل من المناسب أن نقدِّم قراءةً متأنية لـ «**لطبقات السَّنية**». والحق أن التميمي لم يقصد في كتابه -خلافًا لكتب الطبقات الأخرىٰ التي قمنا بدراستها في هذا الفصل وفي الفصل السابق- إلىٰ الدفاع عن مرجعية طبقة بعينها داخل المذهب الحنفي؛ إذ يوضِّح في المقدمة أن مقصوده الرئيس هو تسجيل تاريخ المذهب الحنفي في ضوء إتلاف عدد هائل من الكتب التي عرضت للمذهب في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي (ولا سيما في العراق وبلاد ما وراء النهر). ويعقد صلةً مهمة بين تدمير هذه المعارف وفقدانها وانتشار النزاعات والخلافات؛ ولذا فقد قرر أن «**يجمع كتابًا مفردًا، جامعًا لتراجم السادة الحنفية، مستوفيًا لأخبارهم وفضائلهم ومناقبهم**»[2]. وربما يتساءل المرء في هذا الصدد عما إذا كان قلقُ التميمي من شيوع الخلاف لا يعكس إحساس فقهاء الهيئة العلمية العثمانية ومَنْ عينتهم. إن أكثر فقهاء العصر المملوكي وكثيرًا من نظرائهم في الولايات العربية للدولة العثمانية -كما أوضحتُ في الفصل الأول- لم يروا أن أوجه الخلاف بين الفقهاء المؤهَّلين تمثل مشكلةً كبرىٰ تتطلب علاجًا. وأما الفقهاء المعينون رسميًّا فقد وجدوا -علىٰ النقيض من ذلك- أن تعدد الآراء والأقوال داخل المذهب أمر مثير للإزعاج.

---

(١) التحق كثير من فقهاء الأراضي العربية خلال القرن السابع عشر الميلادي بالنظام المدرسي العثماني، ومن ثم فقد انتظموا في المسارات الوظيفية للهيئة الهرمية العلمية بوصفهم قضاةً ومدرِّسين. فمن ذلك مثلًا: أن عوض بن يوسف بن محيي الدين المعروف بابن الطباخ، وُلِد في دمشق، ولكنه تلقىٰ تعليمه في مدارس إسطنبول، ثم عُيِّن في عدة مناصب قضائية، ومنها وظائف رفيعة نسبيًّا؛ مثل: قضاء المدينة المنورة (المحبي، خلاصة الأثر، ٣/٢٢٤).

(٢) التميمي، الطبقات، ١/٤-٥.

ويبدو أن حساسية التميمي تجاه مسألة الخلاف بين الفقهاء اقترنت بالدور الذي عزاه إلىٰ السلطان العثماني والأسرة الحاكمة؛ فقد أسهب -بخلاف ابن طولون- في الثناء علىٰ سلطان عصره، مراد الثالث، ونصّ علىٰ أنه أملىٰ الكتاب «**برسمه**»، أي: بأمر منه، وهو ما استرعىٰ اهتمامَ العلماء والفقهاء اللاحقين؛ ففي إحدىٰ نسخ «**مهام الفقهاء**» لكامي الأدرنوي، أورد الناسخُ قائمةً بعدة كتبٍ مهمة في الطبقات، ثم أضاف عقيب التعريف بطبقات التميمي أن الكتاب صُنِّف بناءً علىٰ طلب السلطان مراد الثالث[1].

ويبدو أن تأكيد التميمي والفقهاء اللاحقين دورَ السلطان في تصنيف هذا الكتاب [الطبقات السنية] يعكس بدقة -تمامًا كعناية التميمي بإدراج علماء الهيئة الهرمية في طبقاته- إلىٰ أي مدىٰ كان عمله شاذًّا في الدوائر التي جاء منها. والحق أن آخرين غيره من الفقهاء الحنفية في الأراضي العربية لم يؤكِّدوا -كما مرَّ بنا- دور السلطان والأسرة الحاكمة في طبقاتهم، ولم يصنفوها من أجل الحاكم العثماني. فكأن التميمي -بعبارة أخرىٰ- حين ذكر الأمرَ السلطاني والامتثالَ له، يعلن ولاءه للأسرة العثمانية الحاكمة، بل وأكثر من ذلك، يعلن قبوله للمنطق الكامن وراء التطوير العثماني لهيئة هرمية علمية سُلطانية، وإنشاء مذهب رسمي. ويظهر تقديره -أو علىٰ الأقل رضاه- لفكرة وجود هيئة هرمية علمية في مواضع أخرىٰ من كتابه. فقد انتقد قرا جلبي زاده حسين أفندي -الذي عمل قاضيًا للعسكر بولايتي الأناضول والروملي- حين ترجم له لمحاولته (التي لم يُكتب لها النجاح) إحياء تقليد مهجور، هو «القانون العثماني». وكان من الجائز -وفقًا لهذا التقليد- تعيين الفقهاء الذين لم يكونوا من رجال الهيئة الهرمية العلمية. وهذا تعليق مهم؛ لأن التميمي يبدو كأنه مستفيد واضح من الإصلاح الذي اقترحه قرا جلبي زاده. بيد أنه يدافع عن حدود الهرمية العلمية السلطانية العثمانية، ولعله فيما ذهب إليه كان يردد آراء الفقهاء الذين اجتمع بهم في إسطنبول[2].

---

(١) محمد كامي الأدرنوي، مهام الفقهاء في طبقات الحنفية، (Süleymaniye Library MS Pertev Pasa 495, 83v).

(٢) التميمي، الطبقات، ١٥٨/٣، ١٥٩. وقد شهد النصف الثاني من القرن السادس عشر عدة محاولات لإصلاح المسارات الوظيفية للهيئة الهرمية العلمية العثمانية. انظر: =

وفي الحق أن محاولة التميمي المعلنة تأليف كتاب مستوعب لطبقات المذهب الحنفي، وقبوله الظاهر لفكرة أن تكون هناك هيئةٌ هرمية علمية سلطانية = يدعوان إلىٰ إمعان النظر في الطريقة التي تعامل بها مع كتب التراجم والطبقات، وبتعبير أدق كيف تمثَّل العلاقةَ بين التقاليد الفقهية المختلفة داخل المذهب في سياق الإطار السلطاني العثماني آنذاك؟ ويبدو هذا السؤال مركزيًا؛ لأنه من المستبعد ألا يكون مؤلِّفُنا قد فطن إلىٰ حقيقة أن توثيق طبقة من الحجج التشريعية المحددة يعد أحد الأهداف الرئيسة لفن الطبقات. ولا بدَّ أنه كان يعرف أيضًا أن الآراء المتعددة للمذهب والتي تعايشت في أنحاء الدولة وتجلَّت في بعض كتب الطبقات كانت مختلفة فيما بينها اختلافًا جذريًا. وعلىٰ الرغم من أن التميمي لم يرجع إلىٰ طبقات قنالي زاده ولا إلىٰ طبقات الكفوي، فقد كان علىٰ دراية بكتاب «**الشقائق النعمانية**» لطاش كبري زاده، واعتمد عليه، وهو كتاب يستبعد فقهاء حنفية لم ينتسبوا إلىٰ الهيئة الهرمية العلمية العثمانية(١). ويعتمد التميمي -من جهة أخرىٰ- علىٰ كتاب «**الغُرَف العليَّة**» لابن طولون، الذي يتعامىٰ عن فقهاء الهيئة الهرمية السُّلطانية. ولذلك فقد قرر تأليف «**كتاب مستوعب لجميع مشايخ الحنفية**»؛ فكان ذلك أمرًا مبتكرًا تحدَّىٰ به نهج فقهاء الهيئة الهرمية العلمية ونهجَ ابن طولون جميعًا.

علىٰ أنه رغم ادعاء التميمي الشمولَ، فقد بدا شديدَ الانتقائية في تناول فقهاء القرن السادس عشر؛ إذ لم يترجم في كتابه لجميع من كان يعرف من الحنفية، وعلىٰ الرغم من توسعه في النقل عن كتاب «**الغرف**» إلىٰ حد التواتر، فقد أغفل الترجمة لمؤلِّفه [ابن طولون]. وأما مَنْ ترجم لهم من علماء القرن السادس عشر فكانوا جميعًا من فقهاء الهرمية العلمية السلطانية، كما تجاهل أكثر حنفية الأراضي العربية ممن ورد ذكرهم في كتب تراجم القرن السادس عشر، وليس من قبيل المصادفة أن يكون من هذه القلة

= Yasemin Beyazit, "Efforts to Reform Entry into the Ottoman Ilmiye Career towards the End of the 16th Century: The 1598 Ottoman Ilmiye Kanunnamesi," Turcica 44 (2012-13): 201-18.

(١) لعل التميمي لم يكن يعرف أن لقنالي زاده كتابًا في طبقات الحنفية؛ إذ لم يذكره عند ترجمته له. التميمي، الطبقات، (Süleymaniye Library MS Aya Sofya 3295, 258r-261v).

العربية التي ترجم لها في كتابه ابن نجيم وابن غانم المقدسي، وهما أشهر شيوخه[1]. وثمة فقيه حنفي آخر مهم من الأراضي العربية هو محمد التمرتاشي، تلميذ ابن نجيم، والفقيه النابه بحق[2]. وجدير بالذكر أن فقهاء الهرمية العلمية السلطانية شهدوا لابن نجيم والتمرتاشي بأنهما عالمان كبيران، فلا عجب عرفت بعض كتبهما الطريق إلىٰ المدونة السلطانية العثمانية المعتمدة، علىٰ نحو ما سنرىٰ في الفصل التالي[3].

علىٰ أن تناول التميمي للنصف الثاني من القرن الخامس عشر يختلف عن الروايات التي تركِّز علىٰ رجال الهيئة الهرمية السلطانية. فمن ذلك مثلًا: أنه في حين يُهمل قنالي زاده والكفوي الترجمة لعلماء الحنفية في الأراضي المملوكية أواخر القرن الخامس عشر، يترجم التميمي لعدد من كبارهم؛ مثل: قاسم بن قطلوبغا، وأمين الدين الأقصرائي. ولترجمة هؤلاء العلماء آثارٌ مهمة؛ لأنها تعيد التعريف بكثير من الحنفية في مختلف أنحاء الولايات العربية ممن أخذوا عن هؤلاء الفقهاء المذكورين (أو اعتمدت مرجعيتهم عليهم) داخل «المناطق التي غلب عليها الحنفية».

وتعكس محاولة التميمي الترجمة لفقهاء أواخر القرن الخامس عشر التوترَ الذي عانىٰ منه فقهاءُ الأراضي العربية الذين راموا الانخراطَ في الإطار السلطاني العثماني؛ حيث كان الالتحاق بالهيئة الهرمية العلمية العثمانية ونظامها التعليمي يعني أنهم مطالبون عمليًّا بإدانة فقهاء يحترمون مرجعيتهم. فقصد التميمي في طبقاته إلىٰ التخفيف من حدة هذا التوتر، وتقديم رؤيةٍ أكثر شمولًا للمذهب يمكن أن تضيِّق الفجوة بين رؤية الفقهاء المنتمين إلىٰ الهيئة الهرمية لموقعهم في المذهب الحنفي، ورؤية كثير من نظرائهم في الولايات العربية، وإن أثبتت هذه المحاولة أن ثمة رؤىٰ متباينة داخل المذهب.

وقد صادف مشروعُ التميمي نجاحًا محدودًا؛ حيث جنح فقهاء حنفية من الأراضي العربية ممن حصلوا علىٰ وظيفة رسمية إلىٰ التأسي برؤيته (مع شيء من التباين)، علىٰ

---

(١) نوعي زاده، حدائق، ٤٠٨.

(٢) التميمي، الطبقات، (Süleymaniye Library MS Aya Sofya 3295, 349r). ومن جهة أخرىٰ فليس لشيخ التمرتاشي الآخر عبد العال ترجمة في الطبقات السنية.

(٣) وكذلك فإن نوعي زاده يدرج في كتابه «حدائق الحقائق» ترجمة ابن نجيم (٣٤- ٣٥).

نحو ما سنرىٰ في الفصول التالية، وأذنت الهيئة الهرمية العلمية السلطانية بدورها لموظفيها في أنحاء الولايات العربية بالتزام هذه الرؤية. وأما كتاب «**مهام الفقهاء**» لمحمد كامي، فيبين -علىٰ النقيض من ذلك- أنه رغم رجوع فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية إلىٰ علماء الأراضي العربية للسلطنة وكتبهم خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، فإنهم اطرحوا في الجملة تصورَ التميمي للمذهب وحافظوا علىٰ تمييز واضحٍ نسبيًّا بين فروعه المختلفة خلال القرن الثامن عشر.

ملاحظات ختامية

ينبئ الجمع في صعيد واحد بين كتب الطبقات المختلفة التي صُنّفت خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في الأراضي المركزية للدولة العثمانية وفي الولايات العربية جميعًا = عن ديناميكيات مهمة اقترنت بالغزو العثماني للأراضي العربية ثم دمجها لاحقًا [في بنية الدولة]. ومن المهم أن نذكر أن الحوليات المعاصرة -سواء التي كُتبت في دمشق أو في الأراضي المركزية للدولة- لا تزوِّدنا إلا بالنَّزْر اليسير من المعلومات عن هذه الديناميكيات. وتبيِّن مدونة الطبقات التي توفرنا علىٰ دراستها في هذا الفصل وفي الفصل السابق كيف أسهم الغزو العثماني للأراضي العربية ودمجها في الإطار السلطاني العثماني في تحرير صياغة أكثر وضوحًا للتصورات المختلفة للمذهب الفقهي، وللعلاقة بين الأسرة العثمانية الحاكمة والمذهب. ولئن كان من الجائز أن كثيرًا من الأفكار والمواد التي شكلت هذه الكتب قد تدوولت في العقود والقرون السابقة، فإن هذه المدونة تثبت أن صياغات الفروع المختلفة داخل المذهب الفقهي كانت حصيلة حوار متصل بين أشياع كل فرع منها.

وربما يفسِّر لنا غزو الأراضي العربية والحاجة التي استشعرها -بأثر منه- كلُّ مؤلِّف ممن التقينا بهم إلىٰ تثبيت مرجعيته وإذاعة رؤيته للمذهب= ما شهده النصفُ الثاني من القرن السادس عشر من طفرة كبيرة في تصنيف كتب الطبقات (فضلًا عن ظهور كتب التراجم التي خُصِّصت لرجال الهيئة الهرمية العلمية السلطانية). وقد لاحظ كيفين جاك (Kevin Jaques)، في دراسته الرائدة عن كتاب من كتب طبقات الشافعية مطلع القرن الخامس عشر، الازدهار الكبير في تصنيف كتب الطبقات في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وينبغي أن يُعْزىٰ هذا الازدهارُ المفاجئ -علىٰ نحو ما يدلل

جاك بشكل مقنع- إلىٰ الإحساس الذي استولىٰ علىٰ كثير من الفقهاء بأزمة المرجعية في القرون التي أعقبت الأحداث الفاجعة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ألا وهي: موجات الغزو المغولي، وتفشي الموت الأسود [الطاعون]؛ حيث نشرت هذه الأحداثُ الخرابَ في مختلف أقاليم المشرق الإسلامي، وأزهقت أرواحًا تند عن الحصر، وفيهم كثير من الفقهاء. وقد نشأ عن الدمار الذي خلَّفته هذه الأحداث نتيجةٌ مهمةٌ: فمن الجائز أنه بموت الفقهاء انقطعت كثير من سلاسل الإسناد؛ ولذا فقد مسَّت الحاجةُ إلىٰ إعادة بناء هذه السلاسل لتعزيز مرجعية الفقهاء أواخر القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر. وقد استولىٰ هذا الإحساسُ العارمُ بالأزمة علىٰ ضمائر الفقهاء إبان القرن الخامس عشر، فانتهىٰ بكثيرٍ منهم إلىٰ تسجيل أنسابهم العلمية والفقهية في كتب الطبقات، التي شاعت بعد ذلك بين أتباعهم وأقرانهم[١].

ولعل الارتباط بين أزمة المرجعية وتصنيف كتب في الطبقات يمكن أن يفسِّر أيضًا إعادةَ الاكتشاف العثماني لهذا الجنس الكتابي. ومن المؤكد أن الفترات التاريخية التي تشمل أواخر القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر أو مطلع القرن الثامن عشر لم تكتنفها كوارثُ أو أحداثٌ مروِّعة[٢]. وعلىٰ الرغم من أنه كان ثمة حالات تفشت فيها الأوبئةُ وانتشرت الطواعين من وقت إلىٰ آخر، فإنها لم تبلغ قطّ درجة الموت الأسود في القرن الرابع عشر. ويمكن القول -بتعبير آخر-: إن الواقع أواخر القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر كان مختلفًا من حيث الرفاه المادي للفقهاء ودرجة الأمان الذي تمتعوا به، عن الواقع أواخر القرن الرابع عشر

---

(1) R. Kevin Jaques, Authority, Conflict, and the Transmission of Diversity in Medieval Islamic Law (Leiden: Brill, 2006), 17-23, 255-79.

(٢) من المقطوع به أنه كان ثمة طواعين وكوارث طبيعية أخرىٰ طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر، غير أن أيًّا منها لم يبلغ قط درجة الموت الأسود [الطاعون] في القرن الرابع عشر. وعن الطاعون في الإمبراطورية العثمانية، انظر:

Nükhet Varlik, "Disease and Empire: A History of Plague Epidemics in the Early Modern Ottoman Empire (1453-1600)" (PhD diss., University of Chicago, 2008). For a list of natural disasters in seventeenth- and eighteenth-century Syria, see Yaron Ayalon, "Plagues, Famines, Earthquakes: The Jews of Ottoman Syria and Natural Disasters" (PhD diss., Princeton University, 2009), 240-45.

ومطلع القرن الخامس عشر كلَّ الاختلاف. والظاهرُ أن كتب الطبقات كانت تعكس إحساس المرجعية التي أضحت عرضة للتحدي، علىٰ غرار ذلك الإحساس الذي عاناه فقهاءُ القرنين الرابع عشر والخامس عشر؛ إذ تعكس مدونةُ الطبقات -علىٰ نحو ما مرَّ بنا في الفصل الثاني- المحاولةَ التي بذلها بعضُ الفقهاء -ولا سيما فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية- في الإفصاح عن الارتباط بين الأسرة العثمانية الحاكمة وفقهاء الهرمية السلطانية وذلك الفرع المحدد داخل المذهب، وتعزيز هذا الارتباط. وتكشف هذه المدونةُ -من جهة أخرىٰ- عن محاولة فقهاء غير منتسبين إلىٰ الهيئة الهرمية ترسيخَ استقلالهم في تنظيم بنية الفرع الذي يزعمون اتباعهم له داخل المذهب وضبط أقواله (كما في حالة ابن طولون).

علىٰ أن أدب الطبقات لا يروي قصة التحدي والتنافس فحسب. إن كتابي التميمي في القرن السادس عشر وكامي مطلع القرن الثامن عشر يشيران كلاهما إلىٰ استيعاب ودمج تدريجي انتقائي. ويعكس كتابُ التميمي المحاولاتِ التي قام بها بعضُ فقهاء الحنفية من الأراضي العربية؛ ابتغاء الجمع بين الطبقة العثمانية للمذهب وتلك الطبقة التي سادت الأراضي المملوكية السابقة. ويجدر التأكيد علىٰ أن فقهاء الأراضي العربية لم يسلكوا جميعًا هذه السبيل، بل قاوم بعضُهم دمجَ الرؤية العثمانية في رؤيتهم الذاتية للمذهب الحنفي. وتجدر الإشارة إلىٰ أن ما قام به كامي في كتابه من الترجمة لفقهاء نابهين والتعريف بكتبٍ فقهية مهمة من الأراضي العربية للسلطنة يُومئ إلىٰ أن عملية مشابهة قد حدثت بين فقهاء الهيئة الهرمية العلمية العثمانية. وعلىٰ الرغم من أن كامي أدرج في كتابه فقهاء من الأراضي العربية، فإنه لم يُعرِض عن تلك الطبقة المحددة للهرمية العلمية التي عززها أسلافُهُ داخل المذهب الحنفي. ولعل أكثر ما يمكن قوله هاهنا: إنه رفض اطراحَ الصلة بالأسرة العثمانية الحاكمة. ومهما يكن من شيء، فإن التعديلات التي طرأت علىٰ النظرات إلىٰ المذاهب الفقهية علىٰ مدىٰ عقود -كما رأينا في الفصل السابق- توضِّح أن العوامل الآنية والزمنية التعاقبية جميعًا شكلت الفروع المختلفة داخل المذهب الفقهي: فكانت سلسلة (سلاسل) الإسناد التي وضعت الفرع داخل تاريخ المذهب الحنفي حاسمةً، بيد أن الفقهاء -من جهة أخرىٰ- كانوا راغبين في دمج علماء (وكتب) من فروع أخرىٰ دمجًا انتقائيًّا بدون تثبيت لطبقتهم الفكرية الخاصة داخل المذهب.

وبالعودة إلىٰ الطبيعة الحوارية للمواجهة بين التصورات المختلفة للمذهب الفقهي، يجْدُر بنا أن نلاحظ أن الحوار تجلَّىٰ في إصرار كافة الأطراف علىٰ اتباع تقاليد نفس الجنس الكتابي (مع بعض التعديل)، وعلىٰ تصنيف كتبهم بالعربية. ويلوح أن ثمة تفسيرين رئيسين لهذا الإصرار: **أولهما**: أن أتباع كل تقليد داخل المذهب أرادوا أن يقرأ أشياعُ التقاليد الأخرىٰ مؤلفاتهم. **وثانيهما**: أن رجالَ الهيئة الهرمية العلمية السلطانية الذين صنَّفوا كتبًا في فن الطبقات -بالإضافة إلىٰ طاش كبري زاده ومؤلفي الذيول علىٰ كتابه «**الشقائق النعمانية**»- سعوا بشكل واضح إلىٰ ربط إنتاج أدبياتهم الفقهية بتقاليد التدوين التاريخي الفقهي الإسلامي (العربي) في العصر الوسيط؛ ابتغاء تثبيت مرجعيتهم والترويج لها. علىٰ أنه في ظل هذا التبني لتلك الأجناس الكتابية العربية في العصر الوسيط والتكيف معها، أضحت التوترات بين الرأي السائد لمؤلفي العصر الوسيط ورأي نظرائهم الذين انتموا إلىٰ المؤسسة العثمانية أكثر وضوحًا. وفي حين أساغت الكتبُ التي صنَّفها رجالُ الهرمية العلمية العثمانية بعضَ المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها هذا الجنس، فإنها حادت عن تقاليده في نواح مهمة، أبرزها ظهور الأسرة العثمانية الحاكمة وهيئتها الهرمية في كتب الطبقات التي سطَّرها رجالُ الهيئة العلمية السلطانية العثمانية وفي كتاب «**الشقائق**» بوصفهما المحور الرئيس للسردية، خلافًا لكتب العصر الوسيط [الإسلامي].

ولعل الازدهارَ في تصنيف كتب الطبقات وظهور كتاب «**الشقائق**» وذيوله الكثيرة في النصف الثاني من القرن السادس عشر يمكن عدُّهُ مؤشرًا آخر علىٰ توحيد الدولة العثمانية في تلك الحقبة؛ التي شهدت دمج مناطق نقدية عديدة وتوحيدها، والموجة الأولىٰ للطاعون (١٥٧٠- ١٦٠٠م)، وهي الموجةُ التي ضربت الأراضي المركزية للدولة والولايات التابعة لها في وقت واحد، وبزوغ لغة فنية عثمانية متميزة[(١)]. والراجحُ أن دمج الولايات العربية في الدولة العثمانية وزيادة التفاعلات بين الدوائر

(1) Baki Tezcan, "The Ottoman Monetary Crisis of 1585 Revisited," Journal of the Economic and Social History of the Orient 52 (2009): 460-504; Varlik, Disease and Empire; Gülru Necipoglu, "A Kânûn for the State, a Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Art and Architecture," in Soliman le Magnifique et son temps, ed. Gilles Veinstein (Paris: La documentation français, 1992), 195-213.

والتقاليد العلمية المختلفة في أنحاء الأقاليم العثمانية دفعت الفقهاء علىٰ اختلافهم إلىٰ توثيق طبقاتهم الفكرية عمومًا، والإسهام في صياغة أكثر وضوحًا لمذهب حنفي عثماني علىٰ وجه الخصوص.

لقد كان لكتب الطبقات -علىٰ نحو ما رأينا في هذا الفصل والفصل السابق- دورٌ فعال في تحديد ذخيرة من الكتب والحجج التشريعية التي كان من المتوقع أن يرجع إليها الفقهاءُ عند الإفتاء والكتابة. ولذلك فإن الطبقات الواردة في هذه الكتب تشكِّل -وتوثِّق في المقابل- أساس ظهور «**جماعات نصية**» (textual communities) فقهية داخل المذهب الحنفي وفي أنحاء السلطنة العثمانية. وهي الجماعات التي سنعرض لها الآن.

الفصل الرابع

الكتب المعتبَرة

في يوم السبت، ثالث عشر من ذي الحجة لسنة ٩٩٥هـ - (١٤ من نوفمبر لسنة ١٥٨٧م)، أي بعد انصرام أكثرَ من سبعة عقود علىٰ الفتح العثماني للبلاد العربية، وفي مدرسة الكِلاسة بدمشق، أتمَّ الفقيه نور الدين محمود بن بركات الباقاني (ت١٥٩٤م) شرحه[1] -الذي كان بدأه قبل هذا العام- علىٰ أحد أهم الكتب الفقهية وأكثرها ذيوعًا في الأراضي العثمانية: «**ملتقىٰ الأبحر**»[2] لإبراهيم الحلبي (ت١٥٤٩ أو ١٥٥٠م).

---

(١) علىٰ الرغم من أن الباقاني لم يكن من أشهر فقهاء دمشق، فقد كان معروفًا علىٰ نحوٍ كَفَلَ له ورودَ ترجمته في أربعة من أهم كتب الطبقات المئوية للقرن السابع عشر، فقد ذكر محمد أمين بن فضل الله المحبي (من متأخري أصحاب كتب التراجم في القرن السابع عشر) أن الباقاني درَّس في مدارس عدة بدمشق، وكذلك كان يدرِّس ويعظ بالجامع الأموي. وعلىٰ الرغم من كثرة الوظائف التي شغلها، فالظاهر أنه قد جمع ثروته الطائلة من بيع الكتب. محمد أمين بن فضل الله المحبي، «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر»، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م)، ٣١٢/٤. وانظر أيضًا: نجم الدين محمد ابن محمد الغزي، «لطف السمر وقطف الثمر»، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٢م)، ٦٣٨/٢، ٦٣٩؛ الحسن بن محمد البوريني، «تراجم الأعيان من أبناء الزمان»، مكتبة برلين، Staatsbibliothek zu Berlin MS Weetzstein LI 29, 179r-179v، ومصطفىٰ ابن فتح الله الحموي، «فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر»، (بيروت: دار النوادر، ٢٠١١م)، ١١٨/٦-١١٩.

(٢) محمود بن بركات الباقاني، مجرىٰ الأنهر علىٰ ملتقىٰ الأبحر، Süleymaniye Library MS Pertev Pasa 196, 2v.

[أقول: قال ابن الحنبلي عن كتاب «ملتقىٰ الأبحر»: «جمع فيه بين القدوري والمختار والكنز والوقاية، مع فوائد أخرىٰ، ولنعم التأليف هو!» (الغزي، الكواكب السائرة، وضع حواشيه خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨/ ١٩٩٧، ٧٨/٢) (المترجم)].

وقد زعم الباقاني في مقدمته أنه أزمع تصنيف هذا الشرح إجابةً لمن سأله ذلك من أصحابه الدمشقيين، لكونه انفرد بقراءة أجزاء من الملتقىٰ علىٰ محمد البهنسي (ت ١٥٧٨ أو ١٥٧٩م)، فقيهِ الحنفية الكبير ومفتيها بدمشق، وإن لم يشغل وظيفة رسمية[١].

كان كتاب الباقاني الموسومُ بـ«**مجرىٰ الأنهر علىٰ ملتقىٰ الأبحر**» أحد شروح «الملتقىٰ» التي بلغت عدتُّها قرابةَ السبعين، والتي صُنِّفت علىٰ الأراضي المركزية للدولة العثمانية وفي أقاليمها العربية، فيما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر[٢]. علىٰ أن الذي يشغلنا خاصة إنما هو تلقي الناس شرحَ الباقاني، فقد استخفَّ به علماء دمشق أولَ الأمر، ولعل ذلك راجع إلىٰ ما نسبه إليه مؤرخُ دمشق، صاحب التراجم، نجمُ الدين الغزي (من القرن السابع عشر الميلادي)، من خفةٍ كانت في عقله. غير أن الحال تبدلت جذريًّا، كما يقول المؤرخ الدمشقي: «حين بعث بعض أكابر الموالي [الفقهاء] بالروم يستكتبونه»[٣]، فتلقاه أهلُ العلم بعد ذلك بالقبول، سواءٌ في دمشق -

---

(١) كان الباقاني كثير التأليف، فقد كتب -فضلا عن شرحه علىٰ المنتقىٰ- شرحًا علىٰ «النُّقاية» لعبيد الله بن مسعود المحبوبي، وتكملةً لكتاب «لسان الحكام في معرفة الأحكام» لإبراهيم بن محمد ابن الشِّحنة، وتكملةً أخرىٰ لكتاب «البحر الرائق» لنجم الدين ابن نجيم، كما أنه اختصر «البحر» في مجلد. المحبي، خلاصة الأثر ٣١١/٤، ٣١٢. وكان البهنسي، أستاذ الباقاني، قد شرع أيضًا في كتابة شرح علىٰ «ملتقىٰ الأبحر»، غير أنه مات قبل أن يتمه، وذلك قبل أن يفرغ الباقاني لكتابة شرحه بنحو ثمانية أو تسعة أعوام. نجم الدين محمد بن محمد البهنسي، «شرح ملتقىٰ الأبحر»، New York Public Library MS M&A 51893A. وهو شرح ناقص، ينتهي بباب «خيار الشروط». انظر في سيرة البهنسي: نجم الدين محمد بن محمد الغزي، «الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة»، (بيروت: جامعة بيروت الأمريكية، ١٩٤٥-٥٨)، ١٣/٣-١٥، وأحمد بن محمد بن الملا الحَصْكَفي، «متعة الأذهان من التمتع بالإقران بين تراجم الشيوخ والأقران»، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ٨٧٦/٢-٨٧٨.

(2) For a comprehensive list of the extant commentaries on Multaqa al-abhur, see Sükrü Selim Has, "A Study of Ibrahim al-Halebi with Special Reference to the Multaqa" (PhD diss., University of Edinburgh, 1981), 216-64. For the significance of the Multaqa, see Sükrü Selim Has, "The Use of Multaqa'i-Abhur in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship," Osmanli Arasçtirmalari 7/8 (1988): 393-418.

(٣) الغزي، لطف السمر، ٦٣٨/٢-٦٣٩.

[أقول: قال نجم الدين الغزي في ترجمة الباقاني: «. . . وألف شرحًا علىٰ «ملتقىٰ الأبحر» للشيخ=

بلد مؤلفه- أو في عاصمة السلطنة، كما تشهد بذلك شروح «الملتقىٰ» المتأخرة التي نقلت عن الباقاني[1]. ففي دمشق -مثلا- اعتمد علاء الدين الحَصْكَفي -الذي جرىٰ ذكره في الفصل الأول- في شرحه علىٰ «الملتقىٰ» علىٰ شرح الباقاني. وقبل ذلك بقليل، في قلب الأرض العثمانية، نقل أيضًا أحد أعلام الهيئة الهرمية العِلْمية السلطانية، وهو عبد الرحمن بن محمد شيخي زاده (ت١٦٦٧ أو ١٦٦٨) عن شرح الباقاني في شرحه الشهير علىٰ كتاب الحلبي[2].

= إبراهيم الحلبي، ولما ألفه وأظهره كان الناس يستخفون به، وكانوا يرون أنه لا يَقْدِر علىٰ مثله. لكنه بعد ذلك اعتُبر حتىٰ [وفي بعض نسخ المخطوط: «حين»] بعث بعض أكابر الموالي بالروم يستكتبونه ...، وكان له خِفَّة في عقله (لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولىٰ من القرن الحادي عشر، تحقيق: محمود الشيخ، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت)، ٢/٦٣٨- ٦٣٩).
والفرق بين «حتىٰ» و«حين» لا يخفىٰ علىٰ عارف باللسان، فأما «حتىٰ» - وهي التي اعتمدها محقِّق الكتاب، وأصاب - تدل علىٰ أن الشرح ذاع صيته بعد خمول، وعُرف بين العلماء، حتىٰ بلغت شهرته الروم، فاستكتب المؤلفَ أكابرُ الموالي [والموالي هو الاسم الذي أطلق علىٰ فقهاء الروم] بها، فكانت الشهرة سببَ الاستكتاب. وأما «حين» - وهي التي اعتمدها جاي بوراك - فبخلاف ذلك؛ إذ يكون المعنىٰ أن الشهرة وافت شرح الملتقىٰ بأثرٍ من استكتابهم مؤلفَه، ويكون الاستكتاب هو سببَ الشهرة، والأول أرجح؛ إذ يبعد أن يستكتب الباقاني علماءُ الروم كتابًا خامل الذكر، وبعيدٌ كذلك أن يشيع ذكره في بلاد الروم، والناس في دمشق - بلدِ مؤلفه - ينكرونه ويستخفون به. والله أعلم.
ولنذكر - في هذا الصدد - أن الروم هو «اللقب الذي استخدمه العرب والفرس للعثمانيين؛ نسبةً لأراضي الروم التي كانت تابعة للدولة البيزنطية، والتي سميت بروما الشرقية. وقد أطلق علىٰ ولاية سيواس في بدايات عهد الدولة العثمانية ولاية الروم» (سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، السلسلة الثالثة (٤٣)، ١٤٢١/٢٠٠٠، ١١٢٨، ١٢٩) (المترجم)].

(١) يوجد الكتاب في ثلاث عشرة نسخة موزعةً علىٰ المكتبات في إسطنبول وحدها، بينما توجد كتائب الكفوي (Kefevî's Katâ'ib) - وذلك للمقارنة فحسب - في إحدىٰ عشرة نسخة تتقاسمها المكتبات في المدينة، وفتاوىٰ أبو السعود أفندي - التي يكثر النقل عنها - في نحو خمسين نسخة في مكتبات إسطنبول أيضًا.

(٢) محمد بن علي بن محمد الحسني العلاء الحصْكفي، «الدر المنتقىٰ في شرح الملتقىٰ»، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ١/١٤٦، ١٩٤، ٣٢٢. ٢/٤٢، ١٧٠، ٢٦٠، ٢٦٥، ٣٣٠، ٣٣٧، ٣٦٥، ٣٩٧، ٤٢٩، ٤٣٦. ٣/١٥٤، ١٦٢، ٤١٧، ٤٢٣. ٤/٥٦، ٩٦، ١١٢، ١٥٧، ٢٩٧، ٤٠٦، ٤٥٩،=

وفي الحق أن سيرة شرح الباقاني لم تكن بِدْعًا، وهو ما نرجو أن يبينه هذا الفصل، فقد وقع لكتب فقهية أخرىٰ -في إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر، وربما بعد ذلك- مثلُ ما وقع له. وبيان ذلك أن تاريخ هذا الكتاب يَقِفُنَا علىٰ ما بُذل من جهود متكاثفة من قِبل السلاطين العثمانيين، ومن قِبَل الهيئة العلمية السلطانية خاصةً لتحديد مدونة من الكتب الفقهية -وهي التي أسميتها في هذا الفصل: **الاختيار الفقهي السلطاني**- يُعوِّل عليها فقهاءُ الهيئة العلمية في التدريس والفتوىٰ.

ولا يظهر علىٰ التحقيق متىٰ اتخذ تحديدُ الاختيار الفقهي السلطاني سماتِه المؤسَّسية التي تُجليها الحكايةُ المشار إليها آنفًا. ففي الغالب أن الفقهاء الذين اتصلوا بالعثمانيين في القرنين الرابع عشر والخامس عشر كانوا يرجعون إلىٰ كتب يرونها ثقة معتمَدة، غير أنها لم تكن -مع ذلك- مختارةً بإجراء رسمي. والظاهر أن هذا الاختيار الرسمي بلغ تمامَه نحو منتصف القرن السادس عشر، كما يدل علىٰ ذلك الفرمان[أ] الذي أصدره السلطان العثماني سليمان القانوني سنة ١٥٥٦م، وفيه سمَّىٰ الكتبَ التي يتعين أن يدرسها الطلاب في مدارس السلطنة. وفيما تلا ذلك من عقود وقرون مُنحت

= ٤٧٠، ٤٨١. عبد الرحمن بن محمد بن سليمان شيخي زاده (Seyhîzâde)، «مجمع الأنهر في شرح ملتقىٰ الأبحر»، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ٣١٦/١، ٣٣٦، ٥٥٣. ٢/ ١٨٨، ٣٤٥. وجدير بالذكر أن شيخي زاده كان ينقد آراء الباقاني أحيانًا، وأن الحصكفي كان أكثر منه نقلا عن شرح هذا الأخير. علىٰ أن شرح شيخي زاده كان معروفًا، وقد قدمه للسلطان في ٢١ أغسطس سنة ١٦٦٦م، فكافأه السلطان - تقديرًا لذلك - بجعله قاضي عسكر الروملي بعد أن كان إلىٰ ذلك الحين قاضي عسكر الأناضول. انظر Abdurrahman Abdi Pasa, Abdurrahman Abdi Pasça Vekâyi'-Nâmesi : (Istanbul: Çamlica,(2008), 246. وانظر في تعيين شيخي زاده قاضيا لعسكر الروملي Defterdar : Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1995),) Sari Mehmet Pasa, Zübde-i Vekayiât 261. وكذلك ذكر شرحَ الباقاني كاتب جلبي، المؤرخُ وصاحبُ التراجم الذي عاش في القرن السابع عشر، بل إنه أورد مقدمته في كتابه «كشف الظنون»، كاتب جلبي، كشف الظنون في أسامي الكتب والفون، (إسطنبول، Mlili Egitim Basimevi, 1971,2: 1814, 1815).

(أ) الفرمان (Ferman)، هو «الأمر السلطاني الرسمي المكتوب الصادر في قضية من القضايا ...كان يتم تدوينه بالخط الديواني في الديوان الهمايوني، ويسجَّل ملخصه في سجل الديوان، ويشتمل عادة علىٰ طغراء السلطان ونوع الفرمان، والسبب الذي أدىٰ إلىٰ إصداره، والغرض منه بعبارة صريحة والتاريخ، وكان يصادف في بعض الأحيان تعليق بخط السلطان علىٰ الفرمان» (صابان، المعجم، ١٦٤)

سلطة الاختيار إلىٰ كبار الفقهاء في الهيئة العلمية السُّلطانية، وبخاصة مفتي السلطنة الأكبر.

إن ظهورَ منصب مفتي السلطنة الأكبر بوصفه قيِّمًا علىٰ الاختيار الفقهي السلطاني، خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر أمرٌ له أهميته؛ لأنه الواشجة بين ظهور «المختار الفقهي السلطاني»، وتوطيد مكانة الهيئة العلمية، ثم ظهور منصب شيخ الإسلام علىٰ رأسها. وقد لاحظنا في الفصل الثاني أن تدعيم الهيئة العلمية -خلال القرن السادس عشر- زامَنَ تحديد طبقات الفقهاء في المذهب الحنفي، الذي يهدف -في بعض قصده- إلىٰ اختيار أدلة وكتب فقهية معينة بتوثيق الطبقة التي تنتسب إليها، وبتأسيس موثوقيتها. وكان هذا السعي الموفَّق لتحديد الاختيار الفقهي السلطاني وثيقَ العُرَىٰ بالرغبة العارمة لدىٰ الهيئة الهرمية العلمية السلطانية (ولدىٰ الحكام العثمانيين في العموم) في إحكام بنية فرعهم من المذهب الحنفي، ومن ذلك الآراءُ التي يتعيَّن علىٰ رجال الهيئة العملُ بها.

لقد اتجهت العناية إلىٰ اتخاذ «المختار الفقهي السلطاني» بأثر من فتح الأراضي العربية ودمجها التدريجي في السلطنة. والحقُّ أن هذا الدمج قد حَفَزَ -علىٰ نحو ما صنعت كتب الطبقات- فقهاءَ الهيئة العلمية السلطانية علىٰ تحديد الكتب التي يتعين الرجوعُ إليها بوصفها جزءًا من قانون السلطنة، وبدا لهم أن هذا الدمج للبلاد العربية يعني أن طوائف أخرىٰ من الفقهاء، الحنفية وغير الحنفية، ومن التواليف الفقهية ستضرب بسهم في المشهد العلمي والفقهي للسلطنة، فرأىٰ مفتو الهيئة -والحال هذه- ضرورة تمييز موقفهم، والنص علىٰ موثوقية بعض الأدلة والكتب الفقهية في أراضي السلطنة الفسيحة. وقد أفضىٰ ظهور المختار القانوني السلطاني إلىٰ ممارسات نصية ومؤسسية أخرىٰ، كما أسهم في بدء «الوعي المؤسسي» لدىٰ فقهاء الهيئة الهرمية العلمية.

إن القول بأن المختار الفقهي السلطاني كان ثمرةً لدمج البلاد العربية في السلطنة يقتضي بيان العلاقة بين الاختيار الفقهي الذي يدعمه فقهاء الهيئة العلمية السلطانية وغيره من الاختيارات الفقهية -وخاصة الحنفية- التي تموج بها أراضي السلطنة، وهو كذلك يحملنا علىٰ المقارنة بين مجموع الممارسات النصية التي صحبت وصاغت

ممارسات الاختيار للمجتمعات النصية (textual communities) المختلفة في أرجاء الدولة العثمانية[١]. وسوف نرىٰ -فيما نستقبل من الدرس- أن تنظيم المجتمع العلمي وطرائق نقله للعلم (والكتب) وثيق الصلة بإجراءات اختياره. فالهرمية والطبيعة المركزية المحضة للهيئة السلطانية، ونظامها التعليمي خاصة، كلٌّ ذلك أعان مفتي السلطنة الأكبر علىٰ أن يحدِّد لمرءوسيه الكتبَ (أو علىٰ نحو أدق: أبعاض الكتب) التي يعتمدون عليها. وفيما عدا ذلك اصطنعت الدوائر العلمية الأخرىٰ في أنحاء الأراضي العربية -حيث كانت الهرمية أخفَّ وطأةً- اختياراتها، استنادًا إلىٰ ما أجمع عليه فقهاؤها المبرِّزون.

إن العلاقات و«المحاورات» التي قامت بين المختارات ألقت الضوء علىٰ الديناميكية البديلة التي صحبت دمجَ الأراضي العربية في الدولة العثمانية، وبخاصة أن هذه العلاقات تكشف جوانب مهمة من الديناميكية بين أفرع مختلفة في المذهب الحنفي، وكذلك بين مراكز علمية مختلفة منبثة في أنحاء السلطنة كإسطنبول، والقاهرة، ودمشق. ويساعدنا -فضلا عن ذلك- تغيرُ تشكيل المختارات الفقهية المختلفة في المذهب الحنفي علىٰ تبيُّن ما كان من التبادل، والتداول، والاختيار، للكتب والأدلة والمرجعيات في أنحاء السلطنة العثمانية: فبينما اعتمد علماء الهيئة السلطانية -وإنْ بصورةٍ انتقائية- كتبًا لفقهاء من الأراضي العربية التابعة للسلطنة، بدأ نفر من أقرانهم في البلاد العربية، وبخاصة أولئك الذين يشغلون وظيفة رسمية -في أواخر القرن السادس عشر وفي القرن السابع عشر- يرجعون إلىٰ كتب فقهية لنظرائهم من علماء الهيئة. والحاصل أن هذه «المحاورات» والمطارحات تكشف -بالنظر إلىٰ

---

(١) صاغ هذا المصطلح بريان ستوك .Brian Stock وعلىٰ الرغم من أن المجتمعات المدروسة هنا تباين تمامًا تلك التي درسها ستوك، فإن هذا المصطلح صالح للتطبيق هنا أيضًا من بعض الوجوه، وبخاصة أن النصوص تقوم بدور محوري -كذلك الذي وصفه ستوك في دراسته- في تنظيم الدوائر العلمية في أنحاء السلطنة العثمانية، وفي تحديد العلاقات الداخلية والخارجية بين أعضائها.

Brian Stock, The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Tweifth Centuries (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987). 90-91.

المذهب وبنيته- عن مرونة نسبية لدىٰ بعض أفرع المذهب الحنفي في استعمال كتب أفرع أخرىٰ وأدلتها.

ويُعد هذا الفصل اقتحامًا أوليًا لتاريخ الاختيار الفقهي السلطاني. والأملُ معقود أن يوافِيَ بعضَ المسائل التي سنعرض لها في الصفحات التالية حظٌّ أوفرُ من البيان في دارسات مستقبَلة، وخاصةً تكوينَ الاختيارات وما يعتريه من تغير مع الزمان، فإن هذا الموضوع لم يزل بحاجة إلىٰ درس منظم. ولم نزل -فضلا عن ذلك- بحاجة إلىٰ بذل كثير من الجهد لمعرفة الطرق التي كانت تُستخدم بها هذه المختارات، وتُقرأ، وتُطَبَّق. غير أن غايتي هنا أهونُ شأنًا، فجُلُّ ما أرجوه أن أُبرز أهمية هذه المسائل لفهم تجربة الفقهاء وعلماء الدين، وكذلك لفهم التصورات المختلفة داخل المذهب الحنفي، تلك التي وُجدت متزامنةً في أرجاء السلطنة.

ملاحظة منهجية على المختارات النصية ونشأتها

ازدهر -في العقود الأخيرة- الدرس العلمي لتشَكُّل المختار (canon)، وللاختيار في التراث الإسلامي، استنادًا إلىٰ أفكار طلاب الأدب والشرائع الإنجيلية وما انتهوا إليه من نتائج[١]. وليس مقصودي في هذا الفصل الإحاطة بتاريخ نشأة «المختار» في السياقات الإسلامية المختلفة، بل ما يشغلني هو مناقشة بعض القضايا والمناهج الأساسية التي شكَّلت دراسة اختيار الكتب في المجتمعات الإسلامية المختلفة، والتي لها تعلق ببحثنا الأوسع. ولما كان هناك أنواع شتىٰ من المختارات (دينية، وأدبية، وفنية، وقانونية)، فسوف أصرف عنايتي هنا خاصة إلىٰ المختارات التشريعية/ الفقهية.

ثمة مفهومان رئيسان في التأريخ «**للمختارات النصية**»، من قانونية وغيرها، ولنشأتها: الكتب المختارة، وجماعة «المستخدمين» (القراء، والعلماء، والمفسرين). وقد ساق موسىٰ هلبيرتل (Moshe Halbertal) -في دراسته البكر

---

(١) انظر مسحًا شاملا للتيارات المختلفة في دراسات «المختار» عامةً، وفي التراث الإسلامي خاصة: جوناثان براون Jonathan Brown، The Canonization of al-Bukhāri and Muslim (ليدن: بريل، ٢٠٠٧م)، الفصل الثاني.

«للاختيار» في التراث اليهودي- تعريفًا مُبينًا «للنصوص المختارة». وملاحظات هلبيرتل فيما يتعلق بالتراث الفقهي اليهودي وثيقة الصلة -إلىٰ حد بعيد- بالتراث الفقهي الإسلامي كذلك، حيث إن كلا التراثين يُعَدُّ في نفسه «نصًّا مركزيًّا». ويؤكد هلبيرتل أن عبارة «نص مختار» تكشف عن المكانة الخاصة لنص معين، ويمكن -مع ذلك- أن تُوظَّف عبارة «نصوص مختارة» علىٰ أنحاء شتىٰ. علىٰ أن ما يعنيني خاصة -وفاءً بمقصودي- إنما هو ما أسماه هلبيرتل النصوص المعيارية، وهي النصوص التي تُشَكِّل مختارًا معياريًّا -كالتشريعات الدينية والمواد القانونية- وتكون مشروحة، معمولا بها، وهي تمثل غالبًا جزءًا من منهج دراسي. وتؤسس هذه النصوص ما وصفه هلبيرتل بـ «المختار المشكِّل»، وهي -والكلام له- «تزوِّد المجتمع أو المهنة بمفردات مشترَكة». فإذا ما تم الالتزام بهذا «المختار المشكِّل»، عُرِف المجتمع نفسُه أو المهنة نفسها بأنها نص مركزي. وبعبارة أخرىٰ يكون الانتساب إلىٰ هذه الجماعة قائمًا علىٰ العلم بهذه النصوص المشكِّلة. ومن المهم التأكيد علىٰ العلاقات المعقدة بين مختلَف النصوص المختارة في تراث مّا؛ إذ ليست كل النصوص التي تكوِّن «المختار» في منزلةٍ سواءٍ، وإن كانت جميعُها مختارةً، فلعلك واجدٌ نصًّا معمولا به متَّبَعًا، ولا يلزم من ذلك أن يكون جزءًا من المنهج الدراسي[1].

وبالجملة، فللمختارات وظيفتان في تشكيل الجماعة، فهي -أولا- تُعيِّن حدود هذه الجماعة، وربما أقصت منها أولئك الذين يجحدون أحد مختاراتها (أو يتبعون آخر). وهي -ثانيًا- تقدِّم للجماعة مجموعة مشتركة من النصوص تكُون مرجعًا لأعضائها في تنظيم أعمالهم وتسويغها، وإن اتبعت شروحُهم لهذه النصوص مبادئَ تفسيرية مختلفة، وأثمرت آراءً متعارضة. ومن هذا الوجه تسهم المختارات في تماسك الجماعة (النص المركزي).

---

(١) Moshe Halbertal, People of the Book: Canon, Meaning, and Authority (Cambridge, MA: Harvard University Press 1997) 3-4.، ويمكن أن تكون النصوص المختارة أيضًا «أمثلة نموذجية للجمال والكمال». وليس بلازم أن تكون هذه النصوص أفضل ما أثمرته القرائح في مجال معين، ولكن تبدي توافقًا نموذجيًّا بينها. ومن الجائز أن تكون بعض النصوص جامعة للوصفين، فهي معيارية ونموذجية (كالقرآن مثلا).

علىٰ أن هذا لا يعني أن جميع أعضاء الجماعة (النص المركزي) سواءٌ، فليس كل تفسير للنصوص المختارة يلقىٰ قبولا لدىٰ أعضائها، ولذلك تَعَيَّنَ علىٰ كل جماعة (النص المركزي) أن تضع معيارًا تحدد بمقتضاه أولئك الذين لديهم الحق في رسم حدود «المختار»، وفي تفسير نصوصه. ولهذا السبب، ما مِن «اختيار» إلا وصحبته غالبًا رقابةٌ صارمة، ذاتُ صورٍ شتىٰ، يُراد بها أن تُحدِّدَ وتَضبطَ نطاقَ التفسير المشروع[1].

فإذا ما رجعنا إلىٰ خواص «الاختيار» في التراث السُّني، وجدنا دراستين مهمتين، لبرانون ويلر (Brannon Wheeler) وجوناثان براون (Jonathan Brown)، قد استوحيتُهما في دراستي في هذا الباب، وإنهما لجديرتان -نظرًا لأهميتهما فيما سنقوم بدرسه في المباحث التالية- بأن نُفردهما بكلمة تبيِّن كيف عالجتا قضية «المختار» و«الاختيار».

تصورت دراسة برانون ويلر -ابتداءً- «المختار» بوصفه معيارًا تفسيريًّا، فهو عند الحنفية -في رأي ويلر- «وسيلة لتعضيد البرنامج التعليمي لأولئك الذي يستخدمون كتبًا [نصوصًا] معينة لتمثيل مرجعية الماضي»[2]، وهو كذلك مجموعةٌ من المبادئ التفسيرية أو السوابق لتفسير الوحي (القرآن)[3]. ووَصْف ويلر لكيفية توظيف «المختار» أواخرَ الحقبة الكلاسيكية وثيقُ الصلة جدًّا بالموضوع. ففي هذه الحقبة -وهي من القرن الخامس/الحادي عشر فما بعده- عُني فقهاءُ الحنفية عناية خاصةً باستعادة تَصَوُّرِ «الحركات التأويلية» لأسلافهم، ومقصودُهم الأول شرحُ تصانيف الفقهاء السابقين؛ يرجون بذلك الكشف عن طريقتهم في الاستدلال التفسيري فيما يتخذونه من آراء، وبذلك يمكن أن تُدَرَّس هذه الآراء وتُذاع[4]. ويبدو -مع ذلك- أن

(1) Halbertal, People of the Book, 6-10.

(2) Brannon M. Wheeler, Applying the Canon in Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship (Albany: State University of New York Press, 1996), 2.

(٣) السابق، ٩-١٠.

(٤) السابق، ١٦٩.

ويلر أغفل إمكانية أن يكون فقهاء المذهب في هذه الحقبة قد جدُّوا في رسم حدود «المختار» الذي يتخذونه مرجعًا، وأنهم -بذلك- ميزوا المذهب الذي يتخذونه موئلا. ولعل هذا الإغفال راجعٌ -فيما أظن- إلىٰ تركيزه علىٰ «المختار» بوصفه معيارًا للتفسير، بينما ذهب جوناثان براون إلىٰ أنه أراد بذلك «تقليل أهمية المختار بوصفه مجموعةً من النصوص [الكتب] المرجعية [حرفيًا: الممثِّلة]»[1].

وقد تتبعتْ دراسة براون الرائعة عن «اختيار» كتابي البخاري ومسلم في الحديث التدرجَ الذي أفضىٰ بهذين الكتابين إلىٰ الموثوقية التي حظيا بها في طُولِ العالم السُّني وعَرضِه. وعلىٰ الرغم من أن براون قد بدأ سرديته من مرحلة سابقة علىٰ جَمْع الكتابين، فقد أولت دراستُه اهتمامًا كبيرًا لأسباب اختيارهما، ونجح -خلافًا لويلر، الذي رضي بالمكانة الاختيارية للنصوص [الكتب] منطلَقًا له- في إثبات جوانب كثيرة مهمة لعملية الاختيار، غابت -إلىٰ حد كبير- عن دراسة ويلر، فهو يبين -بالتركيز بدايةً علىٰ «ثقافة الاختيار» التي أحاطت بالكتابين- كيفية حظوتهما بهذه المكانة العَلية في نفوس مسلمي القرون الوسطىٰ. وفي «ثقافة الاختيار» تدريبٌ للقارئ أو السامع علىٰ «تفسير نص مختار تفسيرًا مِلؤُهُ الإجلال والإكبار». وفي الحق أن هذه المقاربة التاريخية مثمرةٌ علىٰ نحو فريد؛ لأنها تبرز العناصر التي أسهمت في «اختيار» نص معين في إطار تاريخي واقعي. وبعبارة أخرىٰ: لقد أبرز تحليل براون وجود كتب حديثية بديلة منافِسة، وكذلك الدورَ الذي قامت به جماعة «المستخدمين» في تشكيل التراث [الحديثي][2].

لقد اعتَبَرَتْ كلتا الدراستين -علىٰ ما بينهما من خلاف في المقاربة المنهجية- إجراءات «المختار» و«الاختيار» أمرًا يخص جماعة الفقهاء والعلماء، ولا ذكر في هذا الصدد للنخبة الحاكمة، ولا للأسرة الحاكمة، ولا للدولة، وهو ما ترىٰ -كما سيبين هذا الفصل- خلافَه عند العثمانيين، حيث كان إسهام الأسرة الحاكمة والسلطان في تكون «المختار» أكثر ظهورًا.

---

(1) Brown, Canonization, 33.

(٢) السابق، ٤٢-٤٦.

«المتون الثقات»: الهرمية السُّلطانية ووعيها الاختياري

ذكر المؤرخ العثماني حسن بك زاده (ت١٦٣٦ أو ١٦٣٧م) -في روايته لعزل مفتي السلطنة الأكبر بستان زاده محمد أفندي في سنة ١٩٥٢م- أن أحد الاتهامات التي وُجِّهت إليه أنه يخالف في فتاواه متون المذهب الحنفي. ولكن حسن بك زاده لم يعين هذه «المتون»، وذلك يعني أنه كان يعتقد أن قُرَّاءَه -ولعل كثيرًا منهم كان من العلماء والفقهاء في قلب أراضىٰ السلطنة (وربما في أطرافها)- يعرفون ما يعنيه. علىٰ أن المعنىٰ الأساسي الذي توحي به هذه الرواية هو أن هذه المتون الثقات كانت تمثل الآراء الصحيحة للحنفية في ذلك العهد[1]. وعلىٰ ذلك، فمفهوم «المتون» [الثقات] يشي بوجود نظرية معرفية لنص مركزي معين، أو «وعي اختياري» بين أعضاء الهيئة العلمية السلطانية.

إن الفكرة القائلة بأن المتون تحفظ كيان المذهب الحنفي ماثلةٌ في كثير من الكتب الفقهية -من تعليميةٍ وغيرها- قبل زمان العثمانيين. وفي الحق أن تكوّن المذاهب الفقهية الإسلامية كان موصولَ السبب منذ عهده الأول -كما يشير إلىٰ ذلك كثيرٌ من الدارسين المحدَثين- بظهور مدونات نصية خاصة حفظت آراء كبار أئمة المذاهب المتطورة، وكانت مستودَعًا لمبادئَ تأويليةٍ هاديةٍ في تفسير الوحي[2]. وفيما بعد مرحلة التكون (من القرن العاشر والحادي عشر فصاعدًا) أصبحت الكتب الفقهية -كما أومأ إلىٰ ذلك ويلر بذكاء- أكثر مركزيةً، بوصفها أدوات تعليمية تهدف إلىٰ

---

(١) حسن بك زاده أحمد باشا، تاريخ حسن زاده (أنقرة: Türk Tarih Kurumu Basimevi، ٢٠٠٤م)، ٢: ٣٧١. وقد اعتمد كاتب جلبي علىٰ رواية بيزاده. انظر كاتب بي، Fezieke-i Tarîh (إسطنبول-Cerîde: i Havâdis Mat,ba'asi، ١٨٧٠-٧١)، ١:٣.

(2) (Norman Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1993); Wheeler, Applying the Canon; Jonathan E. Brockopp, Early Maliki Law: Ibn 'Abd al-Hakam and His Major Compendium of Jurisprudence (Leiden: Brlii, 2000); Devin Stewart, "The Structure of the Fihrist: Ibn al-Nadim as Historian of Islamic Legal and Theological Schools," International Journal of Middle East Studies (2007) 39: 87 -369; Ahmed El Shamsy, The Canonization of Islamic Law.

تعليم الطلاب الأسسَ المعرفية للمذهب بتصوير الصلة التفسيرية بين فقه الحنفية والوحي»[1]. فالفقيه الحنفي علي بن خليل الطرابلسي (من مطالع القرن الخامس عشر) -مثلا- يخصص في كتابه «**مُعين الحكام**» مقاطع قليلة لفكرة «كتب المذهب»، بل صرح -فضلا عن ذلك- بأنه يسع الفقيهَ «في هذا العصر» أن ينقل عن هذه الكتب، وإن لم تكن قد بلغته بسند موثَّق[2].

لقد ظهر هذا الفهم أيضًا لوظيفة المتون الفقهية -في سياق نشأة المذهب ودوره- في رسالة كمال باشا زاده في طبقات الحنفية (وقد ناقشناها في الفصل الثاني)، وفيها أن كثيرًا من فقهاء الطبقة السادسة (من مجموع سبع) من تصنيفه للمجتهدين في المذهب الحنفي -والذين عاش أكثرهم في القرنين الثالث عشر والرابع عشر- قد ألفوا متونًا معتبرة (المتون المعتبرة من المتأخرين). وكذلك لاحظ قنالي زاده -في مقدمة طبقاته- أن المذهب الحنفي لم يزل موروثًا من أول إلىٰ آخر، حتىٰ «انتهىٰ محفوظًا في صحائف الكتب . . . [و] صارت تلك الكتب متداولةً مقبولة بين الورىٰ، وعند أهل الإيمان، يستعان بها عند القضاء والفتوىٰ»، وأوصىٰ -علاوة علىٰ ذلك- مقلدي المذهب، قائلا: «فالاحتياط في هذا الزمان

(1) Wheeler, Applying the Canon, 168.

(٢) علاء الدين أبو الحسن علي بن خليل الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (القاهرة: مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٧٣م)، ٢٨. ظهر هذا الرأي في بدايات القرن الحادي عشر:
Baber Johansen, "Formes de langage et fonctions publiques: stéréopypes, témoins et offices dans la preuve par l'écrit en droit musulman," Arabica. 44, no. 3 (1997): 341.

[أقول: هذا الكلام تعوزه الدقة، فليس الحكم بالجواز علىٰ إطلاقه، كما يوهم كلامُ الكاتب، إنما اشترط الطرابلسي في جواز نقل المفتي أو الفقيه عن الكتاب. دون تفتيش عن صحة إسناده إلىٰ مؤلفه. أن يكون الكتاب مشهورًا، قد تلقاه الناس بالقبول، وعرفوا صحة نسبته إلىٰ صاحبه، فحينئذ تغني الشهرة عن طلب الإسناد. ومما ينبغي التنبيه عليه أيضًا أن الطرابلسي الحنفي اقتصر في هذه المسألة علىٰ النقل عن بعض فقهاء المذاهب الأخرىٰ: ابن الصلاح والعز بن عبد السلام الشافعيين، والقرافي المالكي، فهو يورد قِطَعًا من كلامهم تباعًا، ولا يذيلها إلا بكلمات قليلة من عنده في آخرها، هي أشبه بالبيان المتمم لما سبق، وكأنه أراد بهذا «التنويع المذهبي» في المنقول عنهم أن ينبه علىٰ أن «قواعد رواية الأقوال الفقهية من الكتب «مسألة منهجيةٌ وفاقية، لا مذهبية خلافية. (المترجم)].

ألا يُعمل بكل كتاب وإسناد، بل بالكتب المعتبرة للأئمة الأخيار»[١].

ولم تزل طريقة فقهاء الهيئة الهرمية العلمية العثمانية -ككمال باشا زاده، وقنالي زاده، والطرابلسي، السابق في الزمان عليهما- مطردةً في تصور الدور الذي تؤديه المتون الفقهية في توضيح المبادئ التأويلية التي تنظم المذهب. علىٰ أن ثمة اختلافين بين صنيع القرون الأولىٰ (وكذلك صنيع القرون التالية، في بعض الدوائر العلمية في السلطنة، وأغلبُها في أقاليمها العربية)، وصنيع الهيئة العلمية السلطانية العثمانية في القرن السادس عشر: ففي القرون الأولىٰ، لم يكن للدول ولا للحكام دور مذهبي ذو شأن في تحديد الكتب التي يجب اتخاذُها المعيارَ التأويليَّ المتَّبع، ولا كانت هناك فكرةُ وجودِ قائمةٍ رسمية محدَّدة بـ «المتون/الكتب المعتَبَرة» المتداوَلة. وقد ذكر كونراد هرشلر (Konrad Hirschler) -الذي توفر علىٰ دراسة ممارسات القراءة في العصرين الأيوبي والمملوكي- أن مفهوم «الكتب المعتبرة» كان نادر الاستعمال، فضفاضًا جدًّا[٢].

ومن الصعب تحديد التاريخ الصحيح لتقديم قائمة رسمية بـ «المتون» المرصودة لتمثيل المذهب في الدولة العثمانية، ولكن مصطلح «الكتب المعتبرة» كان متداوَلا بجلاء منذ العقود الأولىٰ من القرن السادس عشر (وربما قبل ذلك)[٣]. ومهما يكن من شيء، فمنذ القرن السادس عشر، والإشارةُ إلىٰ (الكتب المعتبرَة/الكتب المعتمَدَة) أصبحت تتكرر كثيرًا في التواليف الفقهية التي صنفها فقهاء الهيئة العلمية السلطانية، وفي جوامع الفتاوىٰ التي يصدرها المفتي الرسمي، وكذلك في الفرمانات

(١) قنالي زاده علاء الدين علي بي أمر الله بن عبد القادر الحُمَيدي الرومي الحنفي، طبقات الحنفية (عمّان: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٣-٢٠٠٤م)، ٩٢-٩٣، ٩٧.

(2) Konrad Hirschler, The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012).

وقد شكرت البروفيسور هرشلر (Hirschier) علىٰ تأكيده أن المصطلح كان نادر الاستعمال فضفاضًه في الدوائر العلمية في مصر وفلسطين زمن الأيوبيين والمماليك (مراسلة شخصية مع كونراد هرشلر).

(٣) في فهرس مكتبة بيه زاده ٢، الذي كُتب حوالي سنة ١٥٠٢- ١٥٠٣م، ظهر المصطلح مرة واحدة. مجهول، أسماء كتب الخزانة العامرة،

Magyar Tudományos Akadémia (Könyvtár, Hungary) MS Török F 59، 6.

السلطانية[١]. ومثال ذلك إشارة المؤرخ، العالم، صاحب التراجم، كاتب جلبي (ت. ١٦٥٧م) في كتابه «**كشف الظنون**» إلىٰ المتون الفقهية المختارة، وتعيينُه ما يجب الرجوع إليه منها، فقد ذكر -مثلا- في تقديمه لأحد تصانيف القرن الخامس عشر أنه «كتاب مشهور، انتشر انتشارًا واسعًا بين القضاة والمفتين [يريد فقهاء الهيئة العلمية السلطانية]»، وحكىٰ كذلك عن الفقيه بركوي محمد أفندي (ت ١٥٧٣م) أنه وصف كتابًا من القرن الثالث عشر بأنه ليس من الكتب المعتبرة؛ لأنه لا يوافق أصول الفقه المتفقَ عليها[٢].

وعلىٰ الرغم من كثرة دوران مصطلح «الكتب المعتبرة»، فليس لدينا إلا مصادر قليلة تُمدنا بقائمة منهجية مكتملة بأسماء الكتب التي تقع تحت هذا العنوان. ومن هذا القليل فرمان سلطاني صدر سنة ١٥٥٦م عن السلطان سليمان القانوني، وفيه نصَّ السلطان علىٰ الكتب التي يتعيَّن علىٰ طلاب النظام المدرسي العثماني أن يدرسوها في

(١) استُخدمت عبارات متعددة للإشارة إلىٰ الكتب التي تكوّن «الاختيار» الفقهي السلطاني: (الكتب/المتون المعتبرة)، وهي أكثر العبارات شيوعًا، و(الكتب/المتون المعتمدة)، وأكثرها ندرةً: (الكتب المشهورة).

(٢) كاتب جلبي، كشف الظنون، ٢: ١٢٢٥. وقد كان حريصًا علىٰ أن يلفت نظر قارئه إلىٰ اختلاف علماء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية في موثوقية بعض المتون المختارة، فهو يحذر القارئ -مثلا- عند الحديث عن «قُنية المنية لتتميم الغُنية» لنجم الدين مختار بن محمود الغزميني الزاهدي (ت ١٢٥٩م)- من أن بركوي محمد أفندي (ت ١٥٧٣م)كان يذكر أن في الكتاب نوعَ إشكال؛ لكون الزاهدي معتزليًا، وذلك علىٰ الرغم من أن طائفة أخرىٰ من فقهاء الهيئة الهرمية العلمية يرون «القنية» معتمدًا (السابق، ٢:١٣٥٧). وتدل تعليقات كاتب جلبي دلالة واضحة علىٰ أنه حتىٰ «المختار» الذي يُتوقع رجوع فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية إليه (أي المختار الفقهي السلطاني) لم يكن مدونة أُحادية، بل كان عُرضة للخلاف بينهم، وللمباحثة.

[أقول: استنباط الكاتب غير دقيق؛ لأنه نقله غير دقيق، وهذا نص ما أورده كاتب جلبي (حاجي خليفة): «قال المولىٰ بركلي [هكذا] «والقنية وإن كانت فوق الكتب الغير [هكذا] المعتبرة، وقد نقل عنها بعض العلماء في كتبهم، لكنها مشهورة عند العلماء بضعف الرواية، وأن صاحبها معتزلي ...»، فقد قرر أولا أن «القنية» في المنزلة بين المنزلتين، فلا هي معتمَدة جملةً، ولا هي مُطَّرحةٌ جملةً، وإنما هي «فوق الكتب غير المعتبرة». وكذلك فإنَّ نَقْل بعضهم عنها لا يعني اعتمادَ المنقول وقبولَه، بل ربما كان حكايةَ قول، كما أن النص علىٰ شهرتها بضعف الرواية كاف في عدم التعويل عليها عند الانفراد، فلا يكون بأس إذن في النقل عنها؛ إذ الاغترار مأمون. ولا يلوح لي -أخيرًا- أن لاعتزال الزاهدي دخلا في توهين كتابه، وإنما أُتي من قِبَلِ ضعف الرواية. (المترجم)].

مختلف المجالات الدينية والفقهية[1].

وإنه لجديرٌ بنا أن نتحدث عن الدور الذي قام به السلطان في إجراءات الاختيار العثماني، ففرمان ١٥٥٦م يبين كيف نظَّم السلطان «المختار» السلطاني. وفي العقود التالية -كما سنرىٰ- كان مفتي السلطنة الأكبر إذا ولاه السلطان، فرَأس الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، نزل منزلة القيِّم علىٰ «المختار» السلطاني، وكان -في الوقت نفسه- ظلا للسلطان الذي استعمله علىٰ هذه الوظيفة.

وكان السلطان يحدِّد أيضًا -زيادةً علىٰ تسمية الكتب التي يتعين علىٰ أعضاء الهيئة العلمية السلطانية أن يقرؤوها- النظام الذي به تُقرأ. وفي الفرمان السلطاني الصادر في القرن السادس عشر -في عهد سليمان أيضًا- أمر السلطان أن تُدرَّس «الكتب المعتبرة» علىٰ نظام خاص، وفقًا لطبقة الأستاذ (وربما وفقًا لطبقة المدرسة التي يدرس فيها). ودعا الفرمان الفقهاء -فضلا عن ذلك- إلىٰ ألا يُدرِّسوا كتابًا مقررًا في المنهج الدراسي حتىٰ يتقن تلامذتهم الكتاب السابق، مخبرًا كذلك أن معارف الطلاب وكفاءتهم سوف تخضعان للتفتيش[2]. وإن شئت قلت: إن هذا الاختيار وممارسات القراءة مبنيان علىٰ وجود الهيئة الهرمية العلمية.

لقد كان ظهور مختار عثماني مهمًّا، وبخاصة بعد أن اشترك المختار الفقهي السلطاني -في كثير من الكتب- مع «مختارات» حنفية أخرىٰ في أنحاء السلطنة،

---

(1) (Shahab Ahmed and Nenad Filipovic, "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial Medreses Prescribed in a Fermān of Qanuni Süleymān, Dated 973 (1565)," Studia Islamica 98/ (2004) 99: 218-183.

ثمة مصادر أخرىٰ - أغلبها يرجع إلىٰ قرون لاحقة - تسرد الكتب التي شكلت المنهج الدراسي المقرر في النظام المدرسي السلطاني. وظني أن قوائمها كبيرة، لكنها غير مستوعبة. انظر مثلا:

Cahid Baltaci, XV-XVI. Yüzyliiarda Osmanli Medreseieri (Istanbul: Marmara Üniversitesi Liahiyat Fakültesi Vakfi, (2005, 1:93-87; Cevat Izgi, Osmanli Medreselerinde Ilim (Istanbul: Iz Yayincilik, 1997), 1:127-61; Ömer Özyilmaz, Osmanli Medreseierinin Egitim Programlari (Ankara: Kültür Bakanligi, (2002.

(2) (Ahmed Akgündüz, ed., Osmanli Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri (Istanbul: Fey Vakfi, (1992, 4:662-63.

ووراء حدودها، في جنوب أسيا ووسطها. وقد انعكست هذه المكانة المتميزة للمختار الفقهي السلطاني في ترجمة المحبي، الفقيه الحنفي الدمشقي، صاحب التراجم، لبير محمد بن حسن الأسكوبي (ت١٦٢٠م)، أحد فقهاء الهيئة العلمية السلطانية العثمانية: فقد ذكر أن فتاواه الموسومة بـ «فتاوىٰ الأسكوبي» كانت مشهورة عند الروميين (فقهاء الهيئة العلمية السلطانية العثمانية)، وهو ما يعني أن كثيرًا من الفقهاء في البلاد العربية لم يكونوا يرجعون إليها[1]. وتظهر كذلك المكانة المتميزة للمختار السلطاني من كتاب «**مهام الفقهاء**» لمحمد كامي الأدرنوي، الذي اشتمل -كما مر بنا في الفصل الثاني- علىٰ تراجم وأثبات للكتب (ببليوجرافيات)، مرتبةٍ ألفبائيًا. فأما التراجم، فكانت لفقهاء حنفية من الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، وكذلك لأولئك الذين صنَّفوا كتبًا حازت ثقة هؤلاء الفقهاء، أو -بعبارة كامي- كتبًا «تلقاها الفقهاء بالقبول»[2]. وأما أثبات الكتب، فنصت -خلافًا للتراجم- علىٰ كثير من التواليف الحنفية التي لا تعد جزءًا من المختار السلطاني. وقد أثمرت العلاقة بين الفصول الخاصة بالتراجم والفصول المتضمنة لأثبات الكتب في كتاب كامي تلك المكانةَ التي تبوأها المختار السلطاني بالنظر إلىٰ ما وراءه من سائر التصانيف الحنفية.

لقد صحب ظهورَ مدونة «الكتب المعتبرة» أو «الكتب الثقات» تقنياتٌ رقابية، جعلت وَكدها الاستيثاقَ من أن أعضاء الهيئة العلمية السلطانية لا يرجعون إلا إلىٰ هذه الكتب فيما يفتون وفيما يكتبون. ولقد يسعنا -في هذا السياق- أن نستعيد كلمة هزارفِن حسين أفندي، التي عرضنا لها باختصار في الفصل الأول، وحاصلُها أن أحد الاختلافات الرئيسية بين المفتي الأكبر (شيخ الإسلام) ومفتي الأقاليم (kenâr müftîleri) أن هؤلاء مطالبون بالنص علىٰ الكتب التي عوَّلوا عليها في فتاواهم. ومثالٌ آخر ذلك الفرمان السلطاني الذي أصدره مراد الثالث (وكان حكمه بين ١٥٧٤ - ١٥٩٥م) سنة ١٧٨٣م إلىٰ قاضي مدينة بالكسير بالأناضول، وإلىٰ مفتيها (ولعله كان جوابًا علىٰ شكوىٰ مقدَّمة من القاضي نفسه)، يطلب إليه أن ينص نصًا صريحًا علىٰ

(١) المحبي، خلاصة الأثر، ١: ٥٠٣.

(٢) محمد كامي الأدرنوي، مهام الفقهاء في طبقات الحنفية، Süleymaniye Library MS Asir Efendi، 422، 65r -66v.

الكتب الفقهية التي اعتمد عليها (nakl yazmak). وقد كان مفتي بالكسير -وفقًا لما جاء في الشكوىٰ- قد اعتاد الجواب بـ «نعم» أو «لا» فقط، دون الإشارة إلىٰ أي مرجع فقهي معتمد[1]. فالتصريح بأسماء الكتب يدل علىٰ أن المفتين المعينين رسميًّا يَدينون بالولاء لما في المختار الفقهي السلطاني من «كتب معتبرة»، وكذلك يُمكِّنون رؤساءهم، وكلَّ من يطلب آراءهم من الاستيثاق من استخدامهم للكتب. وفي نهاية القرن الثامن عشر، كان مفتو الأقاليم المعينون يُطالبون بالنص علىٰ مصادرهم علىٰ نحو صحيح، فقد نُبه مفتي سرايیفو -في وثيقة تعيينه الصادر سنة ١٧٨٣م- علىٰ أن عليك «**أن تتحرىٰ في فتواك أصحَّ آراء أئمة الحنفية رحمهم الله، وأن تذكر الكتب التي بنيت عليها رأيك، وأن توقِّع علىٰ فتواك بوضوح، ذاكرًا اسمك ووظيفتك، مفتيًا لسرايیفو**»[2].

وأَلِفَ الفقهاء أيضًا -في خاصة أمرهم- الرجوع إلىٰ كتب معينة. فقد سجل فقيه مجهول يرجع إلىٰ منتصف القرن السابع عشر -ولعله منحدر من الأراضي المركزية للسلطنة- في مفكرته الفتاوىٰ الصادرة عن كبار المفتين، ومعلوماتٍ أخرىٰ رأىٰ أنها لا غنىٰ عنها في حياته اليومية. وبعد أن قيد -في صفحات كثيرة- الفتاوىٰ الفقهية المتعلقة بمسائل حيازة الأرض، ذكر جميع الكتب التي يمكن أن يرجع إليها المفتي في حل هذه المسائل[3]. إن رجوع أناس مختلفي الطبقة إلىٰ الكتب نفسها يدل علىٰ أن ظهور ثَبَتٍ للكتب ملزِم (ببليوجرافيا) كان وسيلة حاسمة في ترسيخ الإحساس بـ «تأسيس الوعي» ودعمه لدىٰ فقهاء الهيئة العلمية السلطانية. ولهذا الأمر أهمية خاصة؛ نظرًا لأن الحكام العثمانيين وهيئتهم العلمية لم يحظرا تداول الكتب الفقهية الأخرىٰ التي لم تكن ضمن «المختار» السلطاني.

ويحسن بنا الآن -بعد أن تبينا بعض الجوانب الجوهرية «لوعي الاختيار» لدىٰ

---

(1) Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva!," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 32, no. (1969) 1: 45.

(2) Cited in Selma Zecevic, "On the Margin of Text, On the Margin of Empire: Geography, Identity, and Fatwa-Text in Ottoman Bosnia" (PhD diss., Columbia University, 2007), 87.

(٣) فُهْرِستْ المفكرة وفقًا لمحتوياتها المختلفة. فقد فهرست تحت Süleymaniye Library MS Fazil Ahmed Paşa 1581- 1582. وظهرت القائمة الببليوجرافية علىٰ 105r.

فقهاء الهيئة الهرمية العلمية- أن ندرس المنهجية التي تُدرَج علىٰ وفقها الكتبُ في «المختار» الفقهي السلطاني.

دراسة حالة: دمج الأشباه والنظائر في «المختار» السلطاني العثماني

كان «المختار» الفقهي السلطاني العثماني مرنًا، بحيث يتسع ليتضمن كتبًا جديدة، كشرح الباقاني. وقد رأينا أن الكتب كانت تخضع لإجراءِ مراجعةٍ رسمي، وإن كانت قصة اختيار شرح الباقاني في القرن السابع عشر لا تمدنا بوصف مكتمل لهذا الإجراء. وقد حَدَتْنَا الرغبةُ في الوقوف علىٰ تصور كامل للكيفية التي كان يُدرج بها كتاب مَّا -رسميًّا- في «المختار» علىٰ أن نسوق ما يلي لنستكشف تاريخ مصنَّف آخر من القرن السابع عشر: «**الأشباه والنظائر**»، للفقيه المصري البارع، ابن نُجَيم الحنفي (ت١٥٦٣م).

لقد أتم زين الدين ابن نجيم كتابه «**الأشباه والنظائر علىٰ مذهب أبي حنيفة النعمان**» في سنة ١٥٦١م، وكان آنئذٍ فقيهًا حنفيًّا ذائع الصيت في مصر، وفي أنحاء السلطنة. وجدير بالذكر أنه لم يكن -ولا كان الباقاني- ممن تخرج وفقًا للنظام التعليمي السلطاني العثماني، ولا كان من فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية. ومع ذلك لَفَت كتابه «الأشباه والنظائر» -دون سائر تصانيفه الأخرىٰ- نظرَ علماء كبار في الهيئة العلمية العثمانية، فانتهىٰ به الأمر إلىٰ أن أُدرج في «المختار» الفقهي السلطاني. وقد ذكر العالم وكاتب التراجم، نَوْعي زاده عطائي (ت ١٦٣٥م) -في ترجمته لابن نجيم- أن «أبا السعود، شيخ الإسلام المتوفىٰ، استحسن [هذا الكتاب] [حرفيًّا: وقَّع عليه (imzaâ eyleyip)]، كما كتب نفر من فقهاء الهيئة العلمية السلطانية شروحًا عليه»[(١)].

ولا ينبغي أن نَغفُل عن دور مفتي السلطنة الأكبر، أبي السعود (ت ١٥٧٤م)، فيما مر من كلام نَوْعي زاده عطائي، فقد رأينا قبلُ أن السلطان هو الذي أصدر فرمان

(١) نَوْعي زاده عطائي، حدائق الحقائق في تكملة الشقائق، ذيل الحقائق النعمانية (إسطنبول: Çagri Yayiniari، ١٩٨٩م). وجدير بالذكر أن هذه الترجمة من الترجمات القليلة جدًّا التي أوردها عطائي في طبقاته -وهي مخصصة في الأصل لكبار علماء الهيئة الهرمية العلمية- لفقهاء ليسوا منها.

سنة ١٥٥٦م، ونرىٰ هنا مفتي السلطنة الأكبر هو الذي يقرُّ تداول الكتاب، فالظاهر أنه قد مُنح -في وقت مَّا بين سنتي ١٥٥٦ و١٥٧٤م- سلطة إقرار كتب جديدة في «المختار». ومهما يكن من شيء، فلم يزل منطق فرمان سنة ١٥٥٦م مصونًا؛ وذلك أن الفرمان والإجراء الجديد كليهما يدل علىٰ الاعتقاد في أن «موثوقية» الكتب المختارة ترجع إلىٰ مكانتها في التراث الفقهي الحنفي، وإلىٰ إقرار السلطان، وهو ما لا يقل عن الأمر الأول أهميةً، أو إلىٰ إقرار مفتي السلطنة الأكبر، كالحال في العهود اللاحقة.

لكن ما الذي يعنيه «اختيار» كتاب؟ الظاهر أن نفرًا كبيرًا من فقهاء الهيئة الهرمية العلمية العثمانية ظلوا متحيرين إزاء مكانة كتاب «**الأشباه والنظائر**» في العقود التي تلت تأليفه، واستحسان أبي السعود إياه. وهذا هو الذي يفسر السؤال الذي ورد علىٰ واحد ممن خَلَفَ أبا السعود، وهو مفتي السلطنة الأكبر، حاج مصطفىٰ صُنع الله أفندي (من أواخر القرن السادس عشر، وأوائل القرن السابع عشر)، (والذي ولي هذا الوظيفة أربع مرات: ١٥٩٩- ١٦٠١، ١٦٠٣، ١٦٠٤-٦، ١٦٠٦-٨):

سؤال: مسائلُ كتاب «الأشباه والنظائر» موافقة في العمل لغيرها في كتب الفقه الأخرىٰ؟

الجواب: فيه مسائل صحيحة مقبولة، وأخرىٰ مردودة[1].

---

(١) صنع الله أفندي، فتاوىٰ، Süleymaniye Library MS Resid Efendi 269, 42v. ومن الأمثلة علىٰ ما يمكن أن يجده علماء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية مُشكِلا إنكارُ ابن نجيم صنيع العثمانيين في تولية القضاة علىٰ الأقاليم. انظر: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر علىٰ مذهب أبي حنيفة النعمان (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩)، ٢٨٨.

[أقول: هذا التمثيل من المؤلف غير دقيق. وهذا نص عبارة الشيخ ابن نجيم رحمه الله: «. . .، وقد أفتيتُ بأن تولية باشا مصر قاضيًا ليحكم في أقضيته بمصر. مع وجود قاضيها المولَّىٰ من قِبَل السلطان- باطلة؛ لأنه لم يُفوّض إليه ذلك»، وحاصل هذا الكلام أن السلطان يحتجن الحق المطلق في تولية القضاة في السلطنة وأقاليمها، ولا يجوز لأحد من ولاته أن يخالف عن أمره، ولا أن يتصرف علىٰ نحو لا يدخل في ولايته، إلا أن يُفوَّض فيه من قِبَلِ السلطان نفسه، ومن فعل فتصرُّفه باطل، وهذا ما صنعه باشا مصر، فأنكره عليه الشيخ زين الدين؛ وقد علل فتواه بقوله: «لأنه لم يُفوّض إليه ذلك»، فهو إن يكن إنكارًا=

هذا الجواب القصير يثير قضيتين أساسيتين: أولاهما: أن السؤال كاشف عن أن دور مفتي السلطنة الأكبر بوصفه «سلطة اختيار» استتبع الإمداد بتوجيهات عن كيفية العمل ببعض النصوص والكتب، وشرحها[1]. وبعبارة أخرىٰ: لم يكن «الاختيار» حدثًا [منتهيًا]، وإنما كان عملية مستمرة تَتَحَدَّدُ من خلالها المكانة التشريعية للكتب، ويعاد توضيحها آنًا بعد آن. والقضية الأخرىٰ: أن هذا الجواب يدل علىٰ أنه لا يلزم أن «يُختار» الكتاب الفقهي كله، بل يحظىٰ «بالقبول» بعضه دون بعض. والحق أن هذا التعليق يثير أمام دارسي الفقه الإسلامي في العصر العثماني مشكلةً منهجية خطيرة؛ إذ إنه يعني أنه كان هناك نوع من «تقسيم العمل» بين الكتب في المختار الفقهي السلطاني، وأن الفقهاء لم يكونوا يرجعون إلىٰ الكتب المختارة كيفما اتفق.

وإنه ليجدُر بنا -ختامًا- الكلامُ عن الاستحسان نفسه، فقد مر بنا استحسان أبي السعود أفندي كتابَ ابن نجيم، غير أنَّا نقول منصفين: إنه ليس لدينا إلا النزْرُ اليسير من المعلومات عن طبيعة هذا الاستحسان وصورته. ويظهر -في بعض الحالات علىٰ الأقل- أن كبار فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية -وفيهم شيخ الإسلام- كانوا يكتبون -في ختام إجراء المراجعة- تقارير قصيرة، وينشرونها. ومن أمثلة ذلك أنه لما فرغ جلب مصلح الدين مصطفىٰ بن خير الدين أفندي (ت١٦٢٣م) من شرحه علىٰ «الأشباه والنظائر»، أبدىٰ نفرٌ من كبار أعضاء الهيئة الهرمية -كقضاة عسكر الأناضول والروملي السابقين، وكذلك شيخ الإسلام- استحسانهم/ موافقاتهم[2].

= «الصنيع» الباشا العثماني، فليس إلا لافتتاته علىٰ حق السلطان «العثماني»، وليس هذا مما يمكن بحال أن ينكره العلماء الروميون (فقهاء الهيئة الهرمية العلمية)، بل لا أعلم فقيهًا -في أي مذهب- يرىٰ غير هذا الرأي، أو يقول بخلافه. (المترجم)].

(١) أبو السعود أفندي، فتاوىٰ، Süleymaniye Library MS Ismihan Sultan, 226, 29r؛ صنع الله أفندي، فتاوىٰ، 53v.

(٢) انظر دراستي التي ستظهر قريبًا (بالتركية) "Reflections on Censorship, Canonization and the Ottoman Practices of Takrîz and imzâ"، وانظر في هذا الشرح: لؤي بن عبد الرؤوف الخليلي الحنفي، لآلئ المحار في تخريج مصادر ابن عابدين في حاشيته رد المحتار، ذِكر لما في الحاشية من مصنفات ورسائل مخطوطة أو مطبوعة مع التعريف بها وبأصحابها (عمّان: دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٠م)، ١: ٩٣، ٩٤.

وكانت هذه الوثائق -التي تعرف عادة باسم تقريظ (والجمع تقاريظ)، وربما عرفت باسم إمضاء- تُجمع في بعض الأحيان وتُحفظ لما لها من قيمة أدبية، ولكنها كانت تُتخذ أحيانًا دليلا علىٰ أن الكتاب الفلاني ثقة، وخاصة حين تكون الكتب المراجَعة مثار خلاف[1].

إن من الصعب تقديرَ مدىٰ شيوع كتابة التقريظ، وتداولها، وتوثيقها [أرشفتها]. ومهما تكن الحالة، فإن هذه التقاريظ يمكن أن تخبرنا بشيء عن هوية «فقهاء الروم المبرِّزين»، الذين قرظوا شرح الباقاني، وهي تشير أيضًا إلىٰ أن الكتاب الفقهي لا يُتداول إلا بعد أن ينظر فيه نفر من كبار أعضاء الهيئة الهرمية، ويُبدوا استحسانهم إياه. والظاهر أن مفتي السلطنة الأكبر هو الذي قرَّظ الكتاب الجديد في ختام الإجراء، كما قال نَوْعي زاده عطائي.

وفي الحق أن انتشار التقاريظ بين فقهاء الهيئة العلمية السلطانية يحملنا علىٰ أن نتأمل وظيفة هذه الوثائق في سياق تاريخي معين. ذلك أن التقاريظ كانت - ولم تزل - تستعمل - بدرجات متفاوتة - في الموروثات النصية المختلفة - إسلامية وغير إسلامية - بوصفها وسيلةً «لاختيار» الكتب. علىٰ أن الاستمرارية المطردة -في الموروثات النصية الإسلامية- بين التقاريظ قبل العصر العثماني، وفي خلاله، تبدو لافتة للنظر. بل إن التقاريظ التي أسلفنا ذكرها في حالتنا قد اضطلعت بدور مختلف في سياق الهيئة الهرمية العلمية، فقد دلت علىٰ أن ثمة موافقة رسمية، بل توجيهًا رسميًّا من كبار فقهاء

---

(١) لمسألة التقريظ تاريخ طويل في مختلف مناحي التراث الإسلامي. انظر في «التقريظ» في سلطنة المماليك:

Franz Rosenthal, "'Blurbs' (taqriz)(from Fourteenth-Century Egypt," Oriens 27/(1981) 28: 96-177; Amalia Levanoni, "A Supplementary Source for the Study of Mamluk Social History: The Taqariz" Arabica 60, nos. (2013) 2-1: 77-146.

وانظر في التقريظات العثمانية:

Christine Woodhead, "Puff and Patronage: Ottoman Takriz-writing and Literacy Recommendation in the 17th Century," in The Balance of Truth: Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis, ed. Cigdem Baalim-Harding and Colin Imber)Istanbul: Isis Press, (2000, 406-395; and my "Reflections."

الهيئة لمرءوسيهم بالرجوع إلىٰ كتاب معين.

وبوسعنا أن نخلص -في ضوء تاريخ «الأشباه والنظائر» وشروحه- إلىٰ نتيجتين فيما يتعلق بتطوير المختار الفقهي السلطاني: أولاهما: أن «اختيار» الكتب الفقهية في الهيئة الهرمية العلمية العثمانية كان -خلافًا لما تقرر قبل العصر العثماني، وخلافًا لما في البلاد العربية- أشد إمعانًا في الرسمية، كما أنه كان يتبع إجراءات صارمة. والأخرىٰ: أن الكتاب المقرَّظ كان يُكتب له الشيوع، وهو ما يعني أنه أضحىٰ يُدرَّس في النظام المدرسي السلطاني، وأن بوسع الفقهاء التعويلَ عليه، أو علىٰ أجزاء منه، إذا كان ثمة قيود أو احترازات معينة. والقيود متفاوتة. وربما كان التقريظ [القبول] جزئيًّا، كما دلت عليه فتوىٰ صُنع الله أفندي. وفي بعض الحالات، كان يُؤذَن -كما يشي بذلك تاريخ شرح الباقاني- باستعمال الكتاب المقرَّظ لمقاصد معينة، أو في أنواع محددة فحسب. ولهذا المعنىٰ اتُّخذ شرح الباقاني مرجعًا تُحيل إليه شروح «الملتقىٰ» الأخرىٰ، ولكنه لم يكن -فيما أعلم- مرجعًا في أنواع أخرىٰ، كالفتاوي.

رواية الكتب واختيارها خارج الهيئة الهرمية العلمية العثمانية

قد كنا ندرس إلىٰ الآن تصورَ الهيئة العلمية السلطانية «للمختار»، وكذلك ممارساتِ الاختيار التي كانت تستخدمها. ولعل من النافع -تحقيقًا لإدراكٍ أفضل للسمات المائزة لهذه الممارسات- أن نقارن بينها وبين تلك التي سادت بعض الدوائر العلمية في البلاد العربية في أنحاء السلطنة. فقد كانت الدوائر العلمية في البلاد العربية تنعم -خلافًا للهيئة العلمية العثمانية، وما لها من مسارات مِهْنِية موحَّدة- بحرية كبيرة فيما يتعلق بهرميتها [العلمية]، وبممارساتها التعليمية. ولما كان الاختيار ونقل العلم (وكذلك رواية الكتب، لمناسبةِ بحثنا) ظواهرَ شديدة التواشج، فإن التنظيم الاجتماعي الحر لهذه الدوائر العلمية قد شكَّل ممارساتها الاختيارية، وتجلىٰ كذلك فيها. ويجدر بنا التأكيد علىٰ أن هذه الممارسات الاختيارية ساعدت هؤلاء الفقهاء علىٰ تحديد الآراء الفقهية، وعلىٰ [ضبط] بنية فرعهم من المذهب الحنفي، بمعزل عن الحكم العثماني وهيئته العلمية الهرمية.

ولعل تعليقات درويش محمد بن أحمد الطالُوِي (ت. ١٦٠٥) علىٰ ممارساته القِرائية تقوم شاهدًا يوضح بعض القضايا. يُنسب الطالوي من جهة أمه إلىٰ الأمير

المملوكي علي بن طالو، وكان أبوه أحد أفراد القوات العثمانية (الرومية) التي غزت دمشق. وعلىٰ الرغم من الخلفية العسكرية لأبيه، ولجده لأمه، فقد اشتغل الطالوي بالعلم، ودَرَس في دمشق والقاهرة، وكذلك في إسطنبول علىٰ الأرجح. وذكر الفقيه المؤرخ حسن البوريني (من أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر) أن الطالوي كان ملازمَ (mülâzim) بستان زاده محمد أفندي - الذي أصبح فيما بعد قاضي عسكر الأناضول، والمفتي الأكبر (من ١٥٨٩ إلىٰ ٩٢، ومن ١٥٩٣ إلىٰ ٩٨م) - وفقًا لما تقضيه إجراءات الهيئة العلمية السلطانية، أو «قانون علماء الروم». ويبدو أن الطالوي لَحِقَ -بوصفه ملازمَ بستان زاده- بالنظام المدرسي العثماني، ودرَّس في عدة مدارس حتىٰ بلغ راتبه اليومي خمسين آقجة (akçe). وتيسر له -بسببٍ من وظيفته- الاتصالُ عن كَثَبٍ بأكابر فقهاء الهيئة العلمية العثمانية، غير أنه عُزِل عن وظيفة التدريس في هذا النظام بعد أن دبَّج قصيدةً هجا فيها بعض كبار فقهاء الهيئة، ثم نجح -مع ذلك- في الحصول علىٰ منصب إفتاء الحنفية في موطنه، دمشق(١).

وقد خلّف الطالوي مجموعةً من الرسائل، والأشعار، والوثائق التي تبادلها مع كبار الفقهاء، والعلماء، والأدباء. وفي الحق أن هذه الآثار تمنحنا نظرة قيِّمة لما عقده الطالوي من صلات، سواء مع عاصمة السلطنة، أو مع بلاد الشام ومصر. وقد اشتملت هذه المجموعة أيضًا علىٰ طائفة من «الإجازات» التي منحه إياها شيوخُهُ للرواية عنهم. ولعل هذه الإجازات تعيننا علىٰ تصور ممارسات نقل العلم والكتب في الدوائر العلمية خارج الهيئة العلمية السلطانية. فلنشرع الآن في درس ثلاث منها كان الطالوي قد حصل عليها في إبان إقامته الطويلة بمصر أواخر القرن السادس عشر، وفي طريق عودته إلىٰ دمشق.

فأولىٰ هذه الإجازات تلك التي منحه إياها العالم، الفقيه، الحنفي، المصري الشهير، ابن غانم المقدسي، الذي كان شيخًا أيضًا لتقي الدين التميمي، الذي مرّ ذكره في الفصل الثاني. وقد تضمنت إجازة ابن غانم قائمةً مطولة من الكتب التي دَرَسَها هو علىٰ شيوخ مختلفين، ثم درَّسها للطالوي. ومن هذه الكتب تصانيف

---

(١) الغزي، لطف السمر، ٢: ٤٣٩-٦٢؛ البوريني، تراجم، ٢:٢٠١-٢١؛ المرادي، عَرف البَشام فيمن ولي فتوىٰ دمشق الشام (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩م)، ٤٦-٥٧.

حديثية، كصحيح البخاري، وكتب في الفقه الحنفي، «كالهداية» للمرغيناني، وشرح ابن الهمام عليها، و«كنز الدقائق» للنسفي. وقد ذكر ابن غانم أيضًا سنده إلىٰ النسفي، والمرغيناني، وإلىٰ أبي حنيفة نفسه. وذكر -زيادةً علىٰ ذلك- أنه دَرَسَ تصانيف كمال باشا زاده علىٰ طائفة من فقهاء الهيئة العلمية السلطانية[1]. وأجاز الطالويَّ كذلك عالمٌ آخر شهير، هو شمس الدين محمد النحراوي، الأزهري، الذي أخذ عنه الطالوي بعض كتب الفقه الحنفي[2]. وفي طريق عودته من مصر، أقام هذا الأخير في غزة، حيث أخذ عن محمد التّمرتاشي «الكتب المعتبرة» في المذهب، وكذلك كتبَه، كـ «تنوير الأبصار»، الذي ذكر الطالوي أن التمرتاشي أجازه بتدريسه كله[3].

وفي إيراد الطالوي الإجازات في مجموعه ما يَشِي بالأهمية التي ينوطها بها في تصوير تضلعه من العلم. وقد اعتضدت الصورةُ التي كشفت عنها هذه الإجازاتُ بمصادر معاصرة ولاحقة، ككتب الطبقات، والأثبات والمشيخات، التي كتبها فقهاء حنفية وغير حنفية. وتنص هذه المصادر غالبًا علىٰ الكتب التي قرأها المترجَم له،

---

(١) درويش محمد بن أحمد الطالوي، سانحات دُمَىٰ القصر في مطارحات بني العصر (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣م)، ٢: ٥٢-٩١.

(٢) السابق، ٢: ٨٠-٨١. ومن بين الكتب التي أجازه بها النحراوي، ونص عليها في الإجازة: «الهداية»، و«فتح القدير» لابن الهمام، و«مختصر» القُدُوري، و«كنز الدقائق» للنسفي، وشروحه، و«مجمع البحرين» لابن الساعاتي، وشروحه، و«خلاصة الفتاوىٰ» لعبد الرشيد البخاري.

[أقول: ثمة أمران: أحدهما أن مؤلف «خلاصة الفتاوىٰ» هو طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري (ت ٥٤٢ هـ). والآخر: أنه يبدو أن بوراك يفهم من مطلق الإجازة أن المجاز تلقىٰ من المجيز سماعًا ومدارسةً كلَّ ما ورد ذكرُه في الإجازة، وليس الأمر كذلك، بل ربما أجاز الشيخ التلميذ برواية كتاب أو كتب لم يجتمعا علىٰ درسها قط، كالإجازة لخاص أو لعام في عام مثلا، وأعجبُ من ذلك إجازة المعدوم تبعًا للموجود، وقد فعل ذلك أبو بكر ابن أبي داود، فقال: أجزتُ لك ولولدك، ولحَبَل الحَبَلة؛ يعني: الذين لم يولدوا بعد. والخلاصة أن مطلق الإجازة لا يعني الدرس والقراءة علىٰ الشيخ، إلا أن يُنص علىٰ ذلك. وقد ذكر الطالوي ـ في شأن هذه الكتب الفقهية التي ذكر بوراك أنه درسها علىٰ النحراوي ـ أن الإجازة بها كانت مطلقة، وأن النحراوي أجازه علىٰ هذا النحو في كتب «تضيق عن ذكرها الأرقام ...، وتحفىٰ أقدام الأقلام» (الطالوي، سانحات دمىٰ القصر، ٢: ٧٨)، وهو ما يُشعر بأنها إجازة لخاص في عام، فلا تدل علىٰ تلقٍّ، ولا علىٰ مدارسة، كما توهم بوراك، والله أعلم. (المترجم)].

(٣) السابق، ١١٨-١١٩.

وعلىٰ أسماء الشيوخ الذين قرأها عليهم. وفي الجملة، حرصت الدوائر العلمية في البلاد العربية -طلبًا للاستمرارية والتدارس- علىٰ المحافظة علىٰ رواية الكتب من شيخ بعينه إلىٰ تلميذه[1].

إن هذا الجانب وثيق الصلة بالموضوع متىٰ قارنا هذه التراجم بما في التراجم الواردة في طبقات رجال الهيئة العلمية السلطانية، كـ «الشقائق» وذيلها. فعلىٰ الرغم من أن تراجم رجال الهيئة الهرمية تذكر غالبًا أستاذ المترجَم له في فترة الملازمة (وهي الفترة الفاصلة بين تخرجه وتعيينه في الهيئة)، فهي لا تُسمِّي شيوخه الذين أخذ عنهم في زمان الطلب في النظام المدرسي السلطاني، ولا تذكر -إلا تَحِلَّة القَسَم- الكتبَ التي دَرَسَهَا آنذاك، وإن كانت تذكر ما له من التواليف والشروح.

إن الاختلاف في أدب التراجم بين البلاد العربية وتلك التي كتبها رجال الهيئة العلمية السلطانية يعكس تراثين علميين، وتصورين مختلفين -في زعمي- للعلاقة بين السلطان (والأسرة الحاكمة)، والفقهاء، والمذهب. فلِمَنْحِ الإجازة [العلمية]. -عند الهيئة العلمية السلطانية، بما اشترعته من منهج دراسي منضبط- غايةٌ أخرىٰ: ذلك أنها -بعبارة المدونة القانونية المذكورة سلفًا، والتي تنظم تعليم فقهاء الهيئة- يجب أن تشهد بمهارة الطلاب وكفاءتهم، «ويجب ألا تكون بخلاف الواقع»، كما أنها يمكن أن تخضع للتفتيش. وفيما سوىٰ ذلك من الدوائر العلمية غير المركزية، يقتضي نقل العلم والكتب -وإن نظريًّا- إجازة خاصة لكل رواية؛ نظرًا لكثرة مراكز المرجعية العلمية والفقهية. ولا يعني ذلك أن العلماء والفقهاء لم يكن بوسعهم قراءةُ كتاب دون إجازة، غير أن قراءتهم وشرحهم كانا يتشحان بالموثوقية متىٰ صحبتهما إجازةٌ من عالم شهير. من أجل ذلك كانت الإجازات تُعلن للناس، ويتاح -كما بيَّن كاتب

(1) See Daphna Ephrat, A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' in Eleventh-Century Baghdad (Albany: State University of New York Press, (2000; Jonathan Berkey, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo)Princeton, NJ: Princeton University Press, (1992. For eighteenth-century Damascus, see Stephen E. Tamari, "Teaching and Learning in 18th-Century Damascus: Localism and Ottomanism in an Early Modern Arab Society" (PhD diss., Georgetown University, 1998).

تراجم معاصر- الاطلاع عليها لأهل العلم. وقد يسرت كتب التراجم -من جهتها- علىٰ العلماء والفقهاء بلوغَ المعلومات التي تتعلق بالإجازات التي نالها أقرانهم، وكذلك تلك التي تتعلق بالكتب التي قرأوها، وبدا جليًا أنه كان هناك «وعي اختياري» قوي بين رجال هذه الدوائر العلمية، علىٰ الرغم من أن «مختارهم» الفقهي كان ثمرةَ ما أطلق عليه جوناثان براون «شبكة الاختيار = canonization network» غير الرسمية، التي كان يتحقق من خلالها إجماع كبار العلماء علىٰ جودة كتاب معين[(١)].

ومن الدلائل الكاشفة عن هذا الوعي الاختياري القوي استخدامُ بعض فقهاء البلاد العربية -كمحمد التمرتاشي، وتلميذه الطالوي، منذ نهاية القرن السادس عشر- مصطلحَ «الكتب المعتبرة» في تصانيفهم[(٢)]. والظاهر أن تبني الفقهاء مفهوم الهيئة الهرمية العلمية -الذي لم يكن شائعًا، علىٰ نحو ما رأينا، في البلاد العربية قبل العصر العثماني- كان بأثرٍ من استخدام الهيئة هذا المصطلح. ويبدو كذلك أن وجود «مختار» موحَّد، مرسوم الحدود لدىٰ رجال الهيئة الهرمية قد حَمَلَ فقهاءَ الحنفيةِ العربَ علىٰ أن يميزوا -علىٰ نحو أكثرَ جلاءً- «مختارهم» الخاص. لقد ختم ابن نجيم مقدمة كتابه «الأشباه والنظائر»، قائلا: «وها أنا ذا أذكر الكتب التي نقلت منها مؤلفاتي الفقهية التي اجتمعت عندي في أواخر سنة ٩٦٨م [١٥٦١م]»[(٣)]، ثم أورد ثبتًا مفصلا بأسماء الكتب. وبعد ذلك بعدة عقود، أورد الباقاني أيضًا ثبتًا شاملا بأسماء الكتب التي رجع إليها في شرحه[(٤)]. وقد كانت هذه الأثبات بالغة الندرة قبل القرن السادس عشر[(٥)]. وفي الحق أن التاريخ التقريبي لكلمة ابن نجيم (١٥٦١م)، وتاريخ الفرمان الذي

---

(1) Brown, Canonization, chap. 4.

(٢) محمد بن عبد الله الخطيب التمرتاشي، مسعفة الحكام علىٰ الأحكام (عمّان: دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠٠٧م)، ١٥٠، ١٦٠.

(٣) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ١٢-١٣.

(٤) الباقاني، مجرىٰ، 2r.

(٥) انظر في موضوع قوائم أثبات الكتب في المؤلفات الإسلامية إبان العصور الوسطىٰ
"Shahab Ahmed, "Mapping the World of a Scholar in Sixth/Twelfth Century Bukhara: Regional Tradition in Medieval Islamic Scholarship as Refelcted in a Bibliography," Journal of the American Oriental Society 120, no. 1 (2000): 24.".

أصدره سليمان (١٥٦٥م) يبعث في النفس أن بين الأمرين نوعَ صلة.

علىٰ أن هذه المشابهات لم تحل دون وجود اختلاف كبير بين حديث بعض فقهاء الحنفية العرب عن الكتب الفقهية وحديث الهيئة العلمية السلطانية. فعلىٰ الرغم من أن فقهاء الهيئة قد وضعوا شروحًا وحواشي كثيرة لكثير من الكتب، فإنهم يشيرون -في أغلبها- إلىٰ الكتب المعتَمَدة بوصفها متونًا (أو كتبًا). ولا كذلك الحال عند نظرائهم، وخاصة أولئك الذين لم يلوا منصبًا حكوميًّا؛ إذ قدَّم هؤلاء تصنيفًا هرميًّا ثلاثيًّا للكتب: المتون، والشروح، والفتاوىٰ[١]. وهذه العلاقة الهرمية بين الكتب مؤذِنةٌ بأن علىٰ الفقيه أن يرجع أولا إلىٰ المتون، ثم إلىٰ الشروح، ثم إلىٰ الفتاوىٰ آخر الأمر[٢].

وهذا الاختلاف دليل علىٰ ما وراءه من اختلاف في تصور المذهب الفقهي. فالمتون تستخدم -كما ذهب إلىٰ ذلك بابر جوهانسن (Baber Johansen) في دراسته للأعراف العامة والخاصة في الفقه الحنفي- لتعليم أحكام المذهب التقليدية (الكلاسيكية)، ولحفظ إطاره العام، بينما تُطلب الشروح والفتاوىٰ في تطبيق القواعد العامة للمذهب في دنيا الناس[٣]. ويبدو -بعبارة أخرىٰ- أن صدوف الهيئة الهرمية العثمانية عن التصنيف الثلاثي يوافق سعيها في توجيه فرعها الخاص من المذهب نحو مدونة قانونية سلطانية موحدة واضحة[٤].

(١) علىٰ سبيل المثال: إبراهيم بن محمد الدمشقي الحنفي (ابن الطباخ)، عين المفتي لغين المستفتي، Hüsrev Bey Library (Sarajevo)MS 3069, 4v؛ خير الدين الرملي، الفتاوىٰ الخيرية لنفع البرية علىٰ مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان (القاهرة: المطبعة الكبرىٰ المصرية ببولاق، ١٨٨٢م)، ٢: ٨١. ووفقًا للرملي -الذي اتبع أنفع الوسائل إلىٰ تحرير المسائل للطرسوسي- ينبغي أن تُقدَّم المتون علىٰ الشروح والفتاوىٰ.

(٢) لننبهْ -مع ذلك- إلىٰ أنه لا ينبغي التمسك بحرفية المصطلحات، فبعض الفتاوىٰ والشروح كانت تعد «متونًا». انظر وائل حلاق،

From Fatwas to Furu‘: Growth and Change in Islamic Substantive Law," Islamic Law and Society 1, no. 1 (1994): 39-45".

(3) Baber Johansen, "Coutumes locales et coutumes universelles aux sources des régies juridiques en droit musulman hanéfite," Annales islamologiques (1993) 27: 31.

(٤) ومما يتصل بذلك التفسيراتُ المتباينة لفكرة «العُرْف»، التي وجدت متزامنة في جميع الأراضي =

إن المختارات وممارسات الاختيار المختلفة التي وجدت متزامنةً في الدوائر الحنفية في الدولة العثمانية تثير أسئلة مهمة عن العلاقة بين هذه المختارات، وهو ما نسعىٰ إلىٰ بيانه في الصفحات التالية.

= العثمانية: فبينما استمر تصور العرف في صورته المحلية، استعمل الحكام العثمانيون المصطلح للدلالة علىٰ الأعراف الحاكمية/السلطانية.

مقارنة المختارات الفقهية

ملاحظة على إعادة تشكيل المختارات ومقارنتها

إن ظهور «مختار» عملية مشروطةٌ بشروطها، وهذا المختار ثمرة انتخاب؛ لأن «كتبًا أخرىٰ لم تزل تدق بابه»[(١)]. ومعلوم أن لإدراج كتاب أو إقصائه عواملَ مختلفةً تحدده، كتوافقه مع سائر الكتب المختارة الأخرىٰ، ونباهة شأن مؤلِّفه، أو الأهمية التي يخلعها عليه رجالُ جماعات نصية أخرىٰ. والمقطوع به أن المختارات تولَد غالبًا -وليس دائمًا- مما يكون من تثاقف بين الطوائف والجماعات التي يسعىٰ كلٌّ منها إلىٰ أن يمتاز من غيره. والخلاصة أن ظاهرة المختارات تقوم غالبًا علىٰ العلاقات [بين جماعات مختلفة]، وكل درس لها ينبغي أن يأخذ في الحسبان أن ارتباط بعضها ببعض عامل مؤثر في تشكيلها. ولذلك بدا لنا أن من المفيد النظرَ المقارِنَ في طائفة من المختارات المتعاصرة.

ولكن كيف لنا أن نحدِّد أيُّ الكتب يُعد مختارًا؟ إن من النادر أن يُنص علىٰ مختار في رسالة أو في فرمان، وزِدْ علىٰ ذلك أنه -في أحوال كثيرة- تُقرن الكتب المختارة بكتب أخرىٰ لا يشملها الاختيار. ولذلك علىٰ المرء أن يحدد الكتب التي تحظىٰ بمكانة خاصة لدىٰ جماعة معينة، أو في نظر عالم معين. وقد رامت بعض الدراسات -في الأعوام الأخيرة- إعادة تشكيل العوالِم البيليوجرافية (والفكرية) لدىٰ الفقهاء والعلماء المسلمين في الأزمنة والأمكنة المختلفة[(٢)]. والذي يميز هذه الدراسات من

(1) Halbertal, People of the Book, 20.

(2) Ahmed, "Mapping the World of a Scholar," 43-24; Etan Kohiberg, A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn T'awus and His Library (Leiden: Brill, 1992); Tamari, Teaching and Learning in 18th-Century Damascus, chap. 5. In addition to these studies are works that focus on curricula, mostly in Early modern Islamic societies: Ahmed and Fliipovic, "The Sultan's Syllabus"; Maria Eva Subtelnyand Anas B.Khalidov, "The Curricuium =

غيرها من الأعمال -التي ولَّت وجهها شطر المكتبات وجوامع الكتب- هو أنها تُصَوِّر عالَمَ العالِم الفكريَّ استنادًا إلىٰ مصنفاته[1]. وبعبارة أخرىٰ: تؤثر هذه الدراسات الكتب التي استخدمها العلماء علىٰ تلك التي أحبوا أن تضمها مكتباتُهم. ولا يعني ذلك البتَّةَ أن الفقهاء والعلماء لم يقرؤوا كتبًا أخرىٰ، ولكن ليس يخفىٰ أنهم رأوْا في الكتب التي رجعوا إليها في تواليفهم معنىٰ رمزيًّا خاصًّا، يقوم في نفوسهم وفي نفوس المجتمع العلمي الذي ينتمون إليه.

وإنه لجدير بنا أن نخص بالذكر -في هذا السياق- دراسة شهاب أحمد (Shahab Ahmed) لثَبَت الكتب المحشَّىٰ الذي كتبه عالمٌ من أسيا الوسطىٰ في إبان القرون الوسطىٰ، حيث إنها تقدم مقاربة منهجية مبشرة لإعادة تشكيل أثبات الكتب التي يرجع إليها الفقهاء، وتقوم بتحليلها. لقد أولىٰ أحمد عنايةً خاصة للأبعاد التاريخية والجغرافية للثبت، فاستطاع بذلك أن يحدِّد التقليد العلمي الذي ساد أسيا الوسطىٰ في القرن الثاني عشر. ومع ذلك، لما كانت دراسته قائمةً علىٰ ثبت للكتب، فقد بدت جميع الكتب التي تضمنتها علىٰ قدمٍ سواء في المنزلة[2].

وإني لحريص -مع تأثري منهجَ أحمد- علىٰ أن أسوق في ثنايا دراستي «الوزن النِّسْبي» للكتب المختلفة. وثمة طرق عدة لاستنتاج «وزن» كتاب ما أو «أهميته». وقد عزمت -في هذه الدراسة- علىٰ التركيز علىٰ تكرار ظهور الكتب فقهية في المصنفات، ودعواي أن تكرار الاقتباس من كتاب دليلٌ جيد علىٰ أهميته. علىٰ أن هذه «الأهمية»

= of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh," Journal of the American Oriental Society 115, no. 2 (1995): 210-36; Francis Robinson, "Ottoman-Safawids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems," Journal of Islamic Studies 8, no. (1997) 2: 84-151; Zecevic, On the Margin of Text, 246-57.

(1) On Medieval and Ottoman libraries, see Ulrich Haarman, "The Library of a Fourteenth- Century Jerusalem Scholar," Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients 61 (1984): 327-33; Daniel Crecelius, "The Waqf of Muhammad Bey Abu al-Dhahab in Historical Perspective," International Journal of Middle East Studies 23, no. 1 (1991): 57-81; Orlin Sabev, "Private Book Collections in Ottoman Sofia, 1833 -1671," Etudes balkaniques 1 (2003): 34-82.

(2) Ahmed, "Mapping the World of a Scholar."

لا تعني بالضرورة قبولَ الدليل الشرعي المسوق في الكتاب المرجوع إليه، فلعل الكتاب يكثر الرد إليه للإمعان في السخرية من حجة مؤلِّفه. ومع ذلك، فالاشتغال بدحض الحجة دليل -وإن بطريق السلب- علىٰ أهمية هذا الكتاب في موروث علمي أو فقهي معين.

وحساب التكرار النسبي للاقتباس من كتاب معين يقتضي تحديد النسبة بين عدد المرات التي اقتُبس فيها من هذا الكتاب ومجموع الاقتباسات الكلي في الكتاب بأجمعه. وفي الحق أن هناك اختلافات في تكرار الكتاب المرجع [المقتَبس منه] في الأبواب المختلفة، وفي السياقات المختلفة في أنحاء الكتاب [المقتبِس]. ويتعين علىٰ المرء -زيادةً علىٰ ما تقدم- أن يُحضر في نفسه -علىٰ الأقل بقدر ما كان ذلك يشغل كبار المفتين العثمانيين- فتوىٰ صنع الله أفندي التي أسلفنا الحديث عنها، ليَعلم أن الكتب لا تكون «مختارةً» في مجموعها. ومع ذلك، يعيننا العدد الكبير من الاقتباسات المدروسة علىٰ أن نعرف أيُّ الكتب يعد أوثق و/أو أهم. وهذا يفسح الطريق -يقينًا- لمزيد من الدرس أكثر دقة.

وقد صرفت تصوري للمختارات الفقهية الحنفية، وللدينامكية التي كانت بينها إلىٰ مجموعيْن للفتاوىٰ من منتصف القرن السابع عشر. ولذلك كان من المفيد أن نأخذ في الحديث عن المصاعب المنهجية التي صادفناها فيهما، وعن الآثار الناشئة عن التركيز علىٰ كتب فتاوىٰ في تصور المختار الفقهي في السياق العثماني.

وأُولىٰ المصاعب الكبرىٰ تتصل بالتقاليد النوعية، إذ ليس بلازم -كما دلت علىٰ ذلك حالة شرح الباقاني- أن يجري الاقتباس من الكتب المختارة في كل نوع، فقد كان شُرَّاح «**ملتقىٰ الأبحر**» يرجعون إلىٰ شرح الباقاني عليه، ولم يكن لهذا الشرح ذكرٌ البتة في كتب الفتاوىٰ. ولنقل علىٰ نحو مغاير: إن «المختار» أوسع من أن يحيط به نوع معين. بل يجدر -حتىٰ في نطاق النوع الواحد، وهو هنا كتب الفتاوىٰ- أن نتنبه إلىٰ الاختلافات بين فتاوىٰ مفتي السلطنة الأكبر (والمفتين المنتسبين إلىٰ الهيئة الهرمية العلمية السلطانية)، وفتاوىٰ المفتين الذين لم يلوا منصبًا رسميًّا، كفتاوىٰ المفتي الفلسطيني، خير الدين الرملي، التي سنفصل القول فيها فيما نستقبل من المباحث.

علىٰ أن إحدىٰ المشكلات الأساسية التي تصادف الناظرَ في كتب الفتاوىٰ - وخاصةً تلك التي تعود إلىٰ أواخر القرن السادس عشر فما بعده- أن فتاوىٰ المفتين الرسميين -ولا نُحاشي المفتي الأكبر- في الأراضي المركزية للسلطنة، وفتاوىٰ أقرانهم من المفتين الذين لم يتولوْا منصبًا رسميًّا تتباين تقاليدها في اقتباس المراجع. فبينما غلب علىٰ مفتي القرن السابع عشر الرسميين (أو علىٰ من يجمع فتاواهم) الحرصُ -عقب إجابة السؤال- علىٰ تسمية الكتب الفقهية التي عولوا عليها في آرائهم، لم يصنع مفتو البلاد العربية هذا الصنيع. وكذلك كان رجال الهيئة العلمية السلطانية يقتبسون -عادةً- من كتاب معين ما يؤيدون به فتاواهم، خلافًا لنظرائهم في البلاد العربية، الذين كانوا يُذيِّلون أجوبتهم بمناقشة الآراء الصالحة الأخرىٰ في المذهب الحنفي، وربما في غيره من المذاهب أحيانًا.

وقد بدا لي -في تحليلي لفتاوىٰ الرملي- أن نقله عن كتب بعينها يعني أن لهذه الكتب أهميةً في نظره، بقطع النظر عن قبوله لما فيها أو رده إياه. ومع ذلك، حاولت بيان الفروق الدقيقة في هذه الحالة، ولفتَ النظر إلىٰ مناقشة الرملي الكتبَ التي رجع إليها بدرس مواضع عدة اقتبس فيها آراء مفتي السلطنة الأكبر الشهير، في القرن السادس عشر، أبي السعود أفندي.

ومما يجدر التأكيد عليه -بعيدًا عن اختلاف التقاليد المتبعة بين فتاوىٰ أكابر المفتين وفتاوىٰ أقرانهم في البلاد العربية- أن كل كتاب فتاوىٰ قائمٌ برأسه، ذلك أن به أسئلة معينة وُجهت إلىٰ المفتي في نازلة واقعية[1]، فلم يكن حتمًا أن يعالج المفتون مسائل فقهية واحدة. غير أن دراسة جامع فتاوىٰ بأسره تعمد إلىٰ تقليص أهمية المسائل الخاصة، وتشير إلىٰ الاتجاهات الأعم.

ولا يخفىٰ أن مسألة التغير عبر الزمان جوهرية في كل دراسة للمختارات وللاختيار. ولا خلاف في أن انحصار الدرس في جوامع فتاوىٰ متعاصرة لا يجلو هذا الجانب في تكوين «المختار». وإني لأتغيا -بالنظر في مصادر (ولا أعني كتب

---

(1) See Guy Burak, "The Abu Hanifah of His Time: Islamic Law, Jurisprudential Authority and Empire in the Ottoman Domains (16th17-th Centuries)" (PhD diss., New York University, (2012, 43-438.

الفتاوىٰ فحسب) من حقب متقدمة ولاحقة-التأكيد علىٰ الحقيقة القائلة بأن جوامع [الفتاوىٰ] هذه، والمختارات فقهية التي تمثلها ترجع إلىٰ عهد بعينه. وعلىٰ الرغم من أن صورة الحقب المتقدمة واللاحقة غير مكتملة لدينا، فإنها لم تزل تُقدم أفكارًا مهمة عن «مختارات» منتصف القرن السابع عشر.

مقارنة بين أثبات الكتب (الببليوجرافيا)
لدى مِنقاري زاده يحيى أفندي وخير الدين الرملي

هما مجموعان [للفتاوىٰ] يمثِّلان أساس هذا الفصل: مجموع مِنقاري زاده يحيىٰ أفندي، ومجموع خير الدين الرملي[1]. شغل منقاري زاده منصب شيخ الإسلام فيما بين سنتي ١٦٦٢ و١٦٧٤م، فكان أطول من ولي هذا المنصب بقاءً فيه في القرن السابع عشر. (وتلاه في طول البقاء تلميذه جتالجه لي علي أفندي). ويعد هذا إنجازًا باهرًا في قرن كان أغلبُ أكابر المفتين فيه يُستبدل بهم غيرُهم بعد فترة دون هذه بكثير. وقد بلغ منقاري زاده أعلىٰ منصب في الهيئة الهرمية العلمية السلطانية مصعِّدًا من طبقاتها الدنيا. وثمة حقيقة مهمة يتعين ذكرها، وهي أن هذه المناصب العليا كانت حكرًا علىٰ أسرة سعد الدين ومقرَّبيها خلال العقود الأولىٰ من هذا القرن. ويرىٰ باكي تيزكان Baki Tezcan ودرين تارزوغو Derin Terzioglu أن تولي منقاري زاده منصبَه وطول بقائه فيه يرجعان إلىٰ صلاته الحميمة برجال البلاط، وخاصة ڤاني Vânî، الخطيب الموهوب، والمستشار المقرب من السلطان[2].

---

(١) لم تكن جوامع فتاوىٰ أكابر مفتي السلطنة موحدة المحتوىٰ قبل نهاية القرن السابع عشر. وإنما جُمعت جوامع مختلفة من فتاوىٰ فقهاء معروفين. وقد عولت في هذه المقارنة علىٰ فتاوىٰ منقاري زاده (أواخر القرن السابع عشر) (Süleymaniye Library MS Hekimoglu 421)، جمعها عطاء الله محمد، ونسخت سنة ١٧٢٥م. واعتمدت - فيما يخص الرملي - علىٰ طبعة فتاواه التي ترجع إلىٰ القرن التاسع عشر. انظر في مناقشة السمات الخاصة بكتب الفتاوىٰ في العصر العثماني: جاي بوراك، "The Abu Hanifah of His Time"، ملحق ١.

(2) Derin Terzioglu, "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Miyazi Misri" (PhD diss.. Harvard University, (1999, 231; Baki Tezcan, The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 216-17.

لقد درسنا -في الفصل الأول- عدة جوانب من سيرة الرملي، وحسبنا هنا أن نُذكِّر القراء أن المفتي الفلسطيني يمثل نموذجًا لطائفة من مشاهير المفتين الذين كانوا يفتون دون أن يلوا منصبًا رسميًّا، وأن الرملي تعلم وتفقه في موطنه -الرملة- وفي القاهرة. وفي الحق أن هذه الخلفية التعليمية ستعين -كما سنرىٰ- علىٰ تجلية جوانب من ثَبَت كتبه.

فأيَّ مختارات كان هذان المفتيان يمثلان؟ ليس من شك في أن جواب هذا السؤال أيسر نسبيًّا في حالة مجموع [فتاوىٰ] المفتي الأكبر، فهو يُعد -لكونه رأسَ الهيئة العلمية السلطانية- «قيمَ المختار»، الذي يضع المعيار -وإن نظريًّا- لمن دونه. علىٰ أنا لا نعلم تحقيقًا ما إذا كان تكرار رجوع شيخ الإسلام إلىٰ كتاب بعينه يماثل التكرار في سائر أعمال الهيئة العلمية السلطانية. بل إن فتاوىٰ الرملي تثير مزيدًا من المشكلات: فعلىٰ الرغم من أن المفتي الفلسطيني كان -بلا مراء-شخصية ذائعة الصيت في المشهد الفقهي في بلاد الشام، وفي أنحاء السلطنة، فإن من العسير تحديد عدد الفقهاء الذين أخذوا باختياراته، واقتصروا عليها. ومن جهة أخرىٰ، كان في ظهور «مختارٍ» إقليمي «ذي صبغة عثمانية» (في بلاد الشام) -علىٰ نحو ما سنناقشه في المباحث التالية- مايدل علىٰ أنه كان للرملي، ولغيره من كبار المفتين -الذين لم يتقلدوا مناصب رسمية- تأثير كبير.

إن الاختلافات المؤسسية بين هذين المفتيْن، وكذلك اتصالهما بفرعين مختلفين من المذهب الحنفي، كل ذلك جعل من فتاوىٰ الرملي وفتاوىٰ شيخ الإسلام منقاري زاده أفندي طرفي «استمرارية = continuum» [سارية] في المذهب الحنفي في الأراضي العثمانية. وقد جنينا من هذه «الاستمرارية» خيرًا؛ إذ مكنتنا من أن نحدد -علائقيًّا- كثيرًا من الفقهاء -كالطالوي الذي مر ذكره- الذين تفقهوا بكلا الموروثين، أو تقلدوا -في أقل تقدير- منصب الإفتاء، أو غيرَه من المناصب الدينية والعلمية للحكام العثمانيين. وسنرىٰ قريبًا أن مناصبهم قد أسهمت (أو لعلها كانت ثمرة) في تطوير «مختار» آخر.

لقد تضمن ثبتا الكتب لدىٰ كلٍّ من الرملي ومنقاري زاده أفندي أكثر من مائة عنوان أو اسم، ذكرتها جميعًا في «ملحق ٣»، وأردْتُ ها هنا أن أسوق تحليلا مختصرًا ومقارنة.

والنظرة العجلىٰ لهذين الثبتين تبين أنهما يتشاركان كثيرًا من الكتب. وكلا الفقيهين استكثر من النقل عن كتب ما بعد العهد الكلاسيكي، التي صُنِّف معظمها فيما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر، كـ «**الفتاوىٰ البَزَّازيَّة**» لابن البَزَّاز (أوائل القرن الخامس عشر)، و«**الفتاوىٰ التاتارخانية**» لعالم بن العلاء الأنصاري الدِّهلوي (ت ١٣٥١م)، و«**المبسوط في الفروع**» لشمس الأئمة، أبي بكر، محمد ابن أبي سهل أحمد، السَّرْخَسِيّ (ت ١٠٦٥م)[ب]، و«**خلاصة الفتاوىٰ**» لافتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري (ت ١١٤٧م)، و«**الذخيرة البرهانية**» لبرهان الدين محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد (ت ١١٧٤م)، و«**فتاوىٰ قاضيخان**» للحسن بن منصور الأُوزْجَنْديّ (ت ١١٩٦م).

وكذلك حوىٰ الثبتان كلاهما طائفةً من كتب الحنفية الذين عاشوا وصنفوا في ظل سلطان المماليك، كـ «**تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق**» لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت ١٣٤٢ أو ٤٣م) (وهو شرح علىٰ «**كنز الدقائق**» للنسفي)، و«**أنفع الوسائل إلىٰ تحرير المسائل**» لنجم الدين إبراهيم بن علي بن أحمد الحنفي الطرسوسي (ت ١٣٥٧م)، و«**العناية في شرح الهداية**» لأكمل الدين محمد ابن محمود البَابَرتي (ت ١٣٨٤م) (وهو شرح علىٰ «**الهداية**» للمَرْغِيناني)، و«**فتح القدير**» لمحمد بن عبد الواحد بن الهُمام (ت ١٤٥٩ أو ٦٠م) (وهو شرحه الشهير علىٰ **الهداية**).

ونقل كلا المفتيين -زيادةً علىٰ ما تقدم- عن كتب القرن السادس عشر، التي صُنفت في الأقاليم العربية للسلطنة، كـ «**البحر الرائق**» لابن نجيم (وهو شرح آخر علىٰ «**كنز الدقائق**» للنسفي)، و«**الأشباه والنظائر**» له، و«**تنوير البصائر**» و«**مِنَح الغفار**» لمحمد التُّمُرْتَاشِي (ت ١٥٩٥م) (وهو شرح علىٰ «**التنوير**»). ونقلا كذلك عن علي المقدسي (ت ١٥٧٤م)، ولعل ذلك كان من شرحه علىٰ «**كنز الدقائق**».

وثمة بعض الكتب التي صنَّفها فقهاء من الأراضي المركزية العثمانية، وكان لها ظهور في الثبتين جميعًا. ومن أمثلة ذلك «**درر الحكام في شرح غرر الأحكام**» لملا

(ب) الصحيح من اسم السرخسي أنه محمد بن أحمد بن أبي سهل، ووفاته كانت سنة ١٠٩٦ أو قبلها أو بعدها بقليل؛ لأنه توفي في حدود سنة ٤٠٩ هـ، كما قال صاحب «الجواهر المضية» في ترجمته. (المترجم).

خسرو (ت ١٤٨٠م)، و«**الإيضاح في شرح الإصلاح في الفقه الحنفي**»، وهو كتاب فقهي تعليمي للمفتي الأكبر الشهير، كمال باشا زاده (ت ١٥٣٤م)، وإن كان كلا الرجلين: منقاري زاده والرملي لا ينقلان عنه كثيرًا[١]. وهما ينقلان عن شيخ الإسلام الشهير، أبي السعود أفندي، وأغلب الظن أن ذلك من فتاواه. علىٰ أنه يجب التأكيد -مع ذلك- علىٰ أن الرملي لم يكن دائمًا يحكي قول أبي السعود أفندي موافقًا له، بل الغالب أن يذكر قوله بوصفه رأيًا مُحتمَلا في المذهب[٢].

ومن العجيب أن تغيب عن ثبت منقاري زاده بعضُ الكتب التي عُرفت بوصفها جزءًا من المختار السلطاني في منتصف القرن السابع عشر. ولعل أكثر الأمثلة ظهورًا في هذا الصدد كتاب «**ملتقىٰ الأبحر**» لإبراهيم الحلبي (وهو موجود في ثبت الرملي). ومن الأمثلة الأخرىٰ كتاب «**مُعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**» لعلي بن خليل الطرابلسي (ت ١٤٤٠ أو ١٤٤١م)، و«**مجموعة المسائل**» لعبد الرحمن بن علي مؤيد زاده (ت ١٥١٦م)، و«**حاشية شرح الوقاية**» ليعقوب باشا (ت ١٤٨٦م) (وقد نقل الرملي عن هذه الكتب)، وحاشية أخي جلبي (ت ١٤٩٩م) علىٰ شرح الوقاية[٣].

ويختلف الثبتان -في الوقت نفسه- في أمرين أساسيين: أحدهما: تباينهما -الذي يبدو كبيرًا أحيانًا- في كثرة النقل عن الكتب التي يشتركان في الرجوع إليها (انظر الشكل ٤-١). ولنضرب مثلا لذلك فتاوىٰ قاضيخان التي رجع إليها منقاري زاده ضعف ما فعل الرملي تقريبًا، في حين أن الأخير كان أكثر ردًّا إلىٰ كتب فقهاء القرن السادس عشر من البلاد العربية، كابن نجيم والتُّمُرتاشي.

---

(١) ومن الأمثلة الأخرىٰ كتاب «المسائل» لمؤيد زاده الأماسي (ت ١٥١٦م). مؤيد زاده عبد الرحمن الأماسي، مجموعة المسائل، Süleymaniye Library MS Nafiz Pasa 16، وجدير بالملاحظة أن «الدرر» و«الإيضاح» كلاهما في ثبت كتب ابن نجيم. ابن نجيم، الأشباه، ١٣.

(٢) الرملي، الفتاوىٰ الخيرية، ١: ٤٨. وانظر أمثلة أخرىٰ أيد فيها الرملي رأي المفتي الشهير: السابق، ١: ١٩، ٢٠؛ ٢: ٢٤، ٩٥-٩٦. وانظر أيضًا:

Haim Gerber, Islamic Law and Culture 1600-1840 (Leiden: Brill, 1999), 60-64.

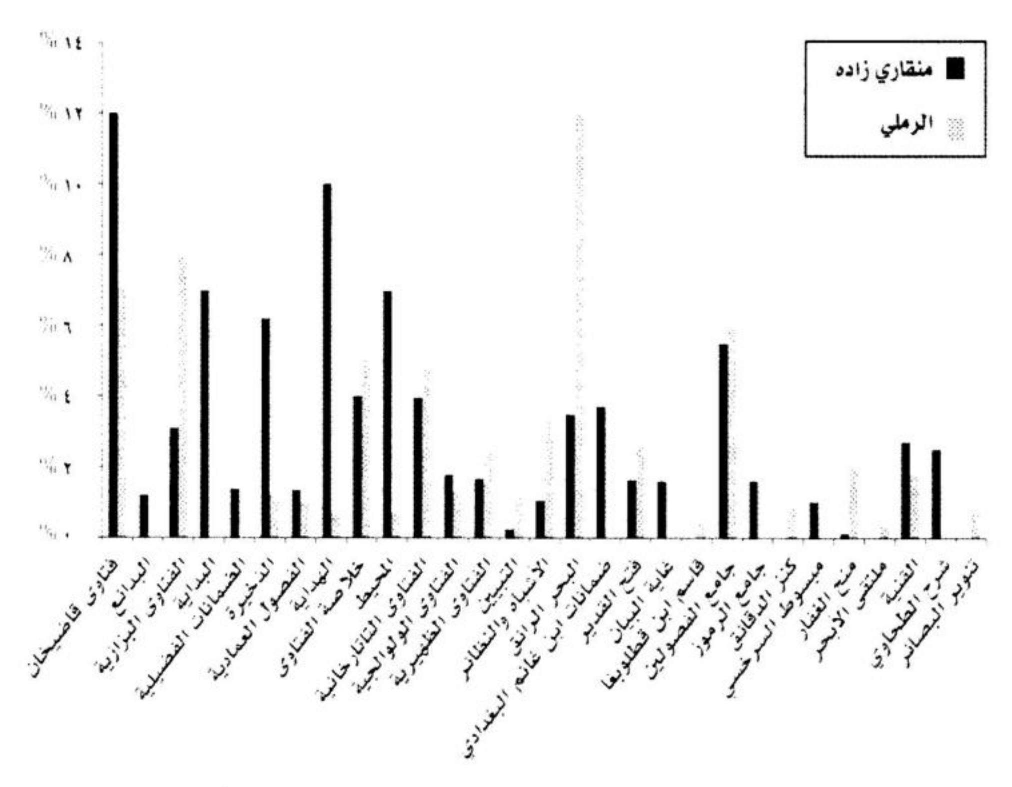
(٣) كلا الكتابين الأخيرين مذكور في مفكرة الفقيه الذي عاش في مطالع القرن السابع عشر إلىٰ منتصفه، والذي مر ذكره آنفًا.

والآخر يتعلق -كما يبين ذلك الشكل ٤-١- بمكونات كل منهما؛ أي بالكتب الفقهية التي انفرد بالرجوع إليها كلٌّ واحد من المفتييْن، سوىٰ المشترك بينهما. وهذا الاختلاف يعكس تنوع الموروثات النصية والتفسيرية والفقهية في المذهب الحنفي.

ومن الأمثلة الجيدة في بيان هذا الاختلاف تواليفُ فقيه القرن الخامس عشر، قاسم بن قُطْلوبُغَا، فقد رأينا -في الفصل الثاني- أن كتب الطبقات التي وضعها رجال الهيئة الهرمية العلمية السلطانية خلال القرن السادس عشر لم تذكره في طبقات علمائها. وعلىٰ الرغم من ذلك، فقد بدأ بعض فقهاء الهيئة -في منتصف القرن السابع عشر- يرجعون إلىٰ بعض كتبه (كـ «**تصحيح القُدُوري**»)، وإلىٰ كتب أخرىٰ لم تكن ضمن المختار الفقهي السلطاني. فمنقاري زاده -مثلا- لم يرجع إلىٰ «**التصحيح**» سوىٰ مرة، بينما رجع إليه الرملي كثيرًا، وكذلك إلىٰ فتاوىٰ ابن قُطْلوبُغَا، وإلىٰ حاشيته علىٰ «**مجمع البحرين**» لمظفر الدين، أحمد بن علي، البغدادي، ابن الساعاتي (ت ١٢٩٣م)[1]. ويدل استكثار الرملي من النقل عن كتب ابن قُطْلوبُغَا علىٰ ما كان لفقيه القرن الخامس عشر من منزلة كبيرة عند فقهاء الحنفية في الأراضي العربية في القرن السابع عشر. وكذلك تُعد مصنفات سعد الدين الديري (ت ١٤٦٢م) -الفقيه الحنفي المعروف بالقاهرة في القرن الخامس عشر- مثالا آخر للكتب العلمية التي ذاعت في الأراضي العربية، ولكنها لم تجد لها مكانًا -فيما يبدو- في «المختار» السلطاني العثماني[2].

(١) كان لدىٰ ابن نجيم أيضًا نسخة من فتاوىٰ ابن قطلوبغا.

(٢) انظر عن سعد الدين الديري: حاشية ٣٧.



شكل ٤-١ معدل الاقتباس من الكتب الفقهية المختلفة في مجموعي فتاوىٰ منقاري زاده والرملي

ويعكس ثَبَت الرملي كذلك معرفته بفقهاء حنفية آخرين من القرنين السادس عشر والسابع عشر، كانوا يشتغلون بالتصنيف في أنحاء الأقاليم العربية للدولة -وبخاصة في القاهرة- كمحمد بن عمر، شمس الدين ابن سراج الدين الحانوتي (ت ١٦٠١م)، الذي كان فقيهًا مبرِّزًا في القاهرة، والذي وصفه المحبي بأنه «رأس المذهب في عصره بالقاهرة بعد شيخ المذهب علي بن غانم المقدسي»، وكان -فضلا عن ذلك- مشهورًا لفتاواه، التي جُمعت، وكانت مرغوبة «يعتمدها الفقهاء في زماننا [أي القرن السابع عشر] »[١]. وثمة فتاوىٰ أخرىٰ رجع إليها الرملي دون منقاري زاده، وهي فتاوىٰ محمد التُّمُرتاشي ومحمد أمين الدين عبد العال. وكان الأخير -وهو شيخ التمرتاشي- فقيهًا مسموع الكلمة في القرن السادس عشر. ومما يجدر ذكره كذلك أن أحمد، ولدَ عبد العال، كان شيخ الرملي[٢]. ومن مشهوري الفقهاء الذين رجع إليهم

(١) المحبي، خلاصة الأثر، ٤: ٧٦-٧٧.

(٢) الرملي، الفتاوىٰ الخيرية، ١: ٣.

الرملي معاصرُه حسن بن عمار الشُّرُنْبُلالي (ت ١٦٥٩م)[١]، الذي كان من أبرز فقهاء الحنفية (إن لم يكن أبرزهم) في الأزهر، في القرن السابع عشر، وكان شيخًا لكثير من فقهاء الحنفية في مصر وبلاد الشام، وهو صاحب تصانيف معتمدة وشروح كثيرة[٢].

ومع أن هؤلاء الفقهاء الثلاثة كانوا نجومًا زُهرًا في المشهد الفكري والفقهي في الأراضي العربية، في القرن السابع عشر، فإن ذكرهم لم يرد في ثبت منقاري زاده. وقد سعىٰ الرملي -من جهة أخرىٰ- إلىٰ دعم مرجعية بعض فتاواه بالإشارة إلىٰ كتب وفتاوىٰ لفقهاء حنفية عرب مشهورين، استندت مرجعيتهم -بدورها- إلىٰ ما لديهم من إجازات علمية، وإلىٰ اتصالهم بسلسلة إسنادية معينة في المذهب الحنفي. ولْنؤكِّدْ علىٰ أن الرملي لم يكن بِدْعًا في الرد إلىٰ شيوخه في كتبه الفقهية، فقد أشار عبد الغني النابلسي (من أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر) مثلا إلىٰ أبيه -إسماعيل النابلسي، وهو فقيه شهير بحق- في إحدىٰ رسائله[٣]. ويبدو -بعبارة أخرىٰ- أن كثيرًا من الحنفية في البلاد العربية قد راموا توطيد مرجعيتهم بتأسيسها علىٰ تلمذتهم لفقهاء حنفية مبرِّزين في أنحاء الأراضي العربية.

وعلىٰ عكس ما تقدم، نرىٰ كثيرًا من الأسماء والعناوين التي اعتاد منقاري زاده الرجوع إليها لا ذكر لها في ثبت الرملي، فمن ذلك «**غاية البيان ونادرة الأقران**» لقِوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الأتقاني (ت ١٣٥٦م)[٤]، و«**جامع الرموز**» وهو شرح معروف علىٰ «**النُّقاية**» لشمس الدين محمد بن حسام الدين القُهُسْتَاني (ت١٥٥٤م)[٥]،

---

(١) السابق، ١: ١٢٦، ١٨٣.

(2) On al-Shurubulali, see Nicola Melis, "A Seventeenth-Century Hanafi Treatise on Rebellion and Jihad in the Ottoman Age," Eurasian Studies 11, no. (2003) 2: 18-217.

(3) Barbara Rosenow von Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh ʿAbd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731)" (PhD diss., UC Berkeiey, 1997), 42.

(٤) ظهر هذا الكتاب أيضًا في الفرمان الذي أصدره سليمان

Ahmed and Filipovic ،"Sultan's Syllabus"، 203.

(٥) كتاب القهستاني هو أحد الكتب القليلة التي صُنِّفت في القرن السادس عشر، في آسيا الوسطىٰ (في بخارىٰ)، وأُدرجت في المختار الفقهي العثماني. انظر عن القهستاني: محمد بن عبد الرحمن الغزي، ديوان الإسلام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، ٤: ٣٥-٣٦؛ عبد الحي بن أحمد بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م)، ٨: ٣٠٠.

و«**الضمانات الفضيلية**» لفضيل جلبي بن علي بن أحمد الجمالي زِنبيلي زاده (ت ١٥٨٣م). ورجع منقاري زاده كذلك إلىٰ كتب وفتاوىٰ لآخرين من رجال الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، كفتاوىٰ شيڤي زاده أفندي (ت ١٥٤٩م)، الذي شغل وظيفة المفتي الأكبر، وكتاب غير مسمىٰ لزكريا أفندي الأنقروي (ت ١٥٩٢م)، و«**لوازم القضاة والحكام في إصلاح أمور الأنام**» لمعاصره مصطفىٰ بن محمد بن يردِم ابن سَرُهَن بن سرخان السيروزي، المعروف بضحكي (ت ١٦٧٩م).

ورجع منقاري زاده أيضًا إلىٰ كتب غياث الدين، أبي محمد، غانم بن محمد، البغدادي (ت ١٦٢٠م)، الذي يستحق أن نُوليَه مزيد عناية في هذا السياق؛ ذلك أنه لم يتخرج وفق النظام المدرسي العثماني، ولكنه ذاع صيته لسعة علمه[1]، وألف عدة كتب اعتُمدت في المختار الفقهي السلطاني، وأهمها كتابه «**الضمانات**» (المعروف بـ «**ضمانات غانم البغدادي**»)، و«**ترجيح البينات**». وحريٌّ بنا أن نذكر أنه علىٰ الرغم من أن ابن غانم قد صنف كتبه في بعض الأقاليم العربية، فإن الرملي لم يرجع إلىٰ شيء منها، وهو ما يعني أن الرملي لا ينبغي أن يُعتبر ممثلا للموروث النصي للبلاد العربية في العموم، وإنما هو ممثل لموروث محلي خاص من عدة موروثات وجدت في زمان واحد في أنحاء الأقاليم العربية للسلطنة.

وفي الحق أن الجمع بين فتاوىٰ منقاري زاده وفتاوىٰ الرملي، وما في كليهما من ثبت للكتب، يسلِّط الضوء علىٰ العلاقة بين المفتييْن. وقد نقل منقاري زاده رأي الرملي في عدة مواضع. وعلىٰ الرغم من صعوبة تحديد تاريخ سؤال منقاري زاده الرملي عن رأيه، أو -علىٰ الأقل- سماعه به، فإن تلقيب الأخير بـ «خير الدين الغزي» ربما ألمح إلىٰ أنه سكن غزة في فلسطين في ذلك الوقت؛ أي قبل أن يَقِرَّ في الرملة، مسقط رأسه. وقد أكدت مصادر أخرىٰ وجود صلات بين الرجلين[2]. علىٰ أن الرملي

---

(1) Kâtip Çelebi, Fezleke-i Tarîh, 2:4-5.

(٢) ثمة سؤالان من منقاري زاده إلىٰ الرملي محفوظان في رسائل الرملي ومراسلاته التي جمعها ولده. خير الدين الرملي (جمعها نجم الدين الرملي)، «كتاب اللآلئ الدرية في الفوائد الخيرية علىٰ جامع الفصولين، تأليف مولانا شيخ الإسلام الوالد، خير الدين»، مكتبة الخالدية (بيت المقدس) مخطوط ٥٢٣/فقه/٤٥٠، 156v -146. وانظر أيضًا المحبي، خلاصة الأثر، ٢: ١٣١-١٣٢.

-من جهة أخرىٰ- لم يرجع إلىٰ فتاوىٰ المفتي الأكبر. ولا يخفىٰ أن تأسيسَ هذا الأخيرِ بعضَ فتاواه علىٰ فتاوىٰ قرينه الفلسطيني يُعد أمرًا مهمًّا في تقدير مكانة الرملي داخل الإطار السلطاني. ومن ناحية أخرىٰ، أثار اعتماد منقاري زاده علىٰ الرملي مسألةَ الانقسام بين المفتين الرسميين ونظرائهم الذين لم يتقلدوا منصبًا رسميًّا. ومهما يكن من شيء، فقد اعتُمدت -فيما تلا ذلك من عقود- بعض فتاوىٰ الرملي في المختار الفقهي السلطاني، كما تدل علىٰ ذلك جوامع فتاوىٰ أكابر المفتين اللاحقين(١).

ولنذكر في خاتمة المطاف أن من الاختلافات الكبيرة بين الثبتين ما نراه لدىٰ الرملي من معرفته بحجج كبار فقهاء الشافعية، وعلمه بآرائهم، والإشارة إليها. فهو ينقل أحيانًا في فتاواه عن كبار أئمة الشافعية ومفتيهم، أو يرد علىٰ بعض فتاواهم، ومن هؤلاء محيي الدين يحيىٰ بن شرف النووي (ت ١٢٧٧م)، وتقي الدين علي السبكي (ت ١٣٥٥م)، وزكريا الأنصاري (ت ١٥٢٠م)، وأحمد بن أحمد الرملي (ت ١٥٦٣م). ولعل الرجوع إلىٰ فقهاء الشافعية سببُه انتشار المذهب الشافعي في البلاد

---

(١) انظر مثلا: فيض الله أفندي، Feyzulla Efendi, Fetâvâ-i Feyziyye ma'an-Nukûl(Istanbul: Dar ut-Tibaat ul-Amire, 1266 [1850]), 11 17, 199, 203-4. لقد بدأ الانقسام بين المفتين الرسميين وغير الرسميين -علىٰ سبيل المثال- من كتب التراجم التي خُصصت لعلماء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية. وقد لاحظ باكي تِزكان Baki Tezcan أنه «علىٰ الرغم من أن المحبي ترجم في طبقاته لعدد كبير من العلماء، والقضاة، ورجال الإدارة العثمانيين، فإنه هو نفسه لم ترد ترجمته ضمن طبقات القرن السابع عشر للعلماء العثمانيين». وفي الحق أن كتب التراجم تسهم أيضًا نوع إسهام في رسم صورة مضللة للعلاقات بين الفقهاء. من أجل ذلك انتهىٰ تِزكان إلىٰ أنه بينما «يتطلع علماء المحيط إلىٰ المركز، فإن الظاهر أن علماء عاصمة السلطنة يجهلون الإنتاج الفكري لعلماء الأقاليم». وعلىٰ الرغم من أن فقهاء البلدان العربية لم يبلغوا رتبة علية في الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، وأنهم هُمِّشوا بطرق عدة؛ نظرًا لما للعاصمة من أفضلية، فإن تحليل أثبات الكتب يدل علىٰ أن رجال الهيئة الهرمية لم يجهلوا ثمرات عقول نظرائهم في الأقاليم. انظر باكي تزكان، dispelling the Darkness: The Politics of 'Race' in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Muliah Ali," in Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz, ed. Baki Tezcan and Karl Barbir (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), 76..

العربية، خلافًا لما أصابه من انحصار في الأراضي المركزية للسلطنة. وفضلا عن ذلك، كان للرملي نفسه -كما ذكر كينيث كونو Kenneth Cuno وآخرون- خلفية شافعية، وهذه حقيقة يمكن أن تفسِّر معرفته الوثيقة بأدلة فقهاء بأعيانهم(١).

ظهور «مختار» بلاد الشام «ذي الصبغة العثمانية [المتَعَثْمِن]»

لقد رأينا إلىٰ الآن أطراف «الاستمرارية»، فأين يقع من هذه «الاستمرارية» مفتو الأقاليم المعينون رسميًّا؟ أسلفنا في الفصل الأول أن المفتين كانوا -بدءًا من أواخر القرن السادس عشر علىٰ الأقل (وربما قبل ذلك في بعض الحالات)- يعينون -في بلاد الشام- من بين كبار فقهائها، وتلا ذلك سعيٌ إلىٰ تحديد عام لمختار القرن السابع عشر الفقهي للمفتي الدمشقي الإقليمي الرسمي المرموق. وكانت هذه -بيقين- أولىٰ المحاولات. ولكن حتىٰ هذا المشهد -الذي يقوم علىٰ شرح «**ملتقىٰ الأبحر**» للمفتي الدمشقي الرسمي، علاء الدين الحَصْكَفِي (ت ١٦٧١م)- يكشف عن ديناميكية مثيرة للاهتمام. ويبدو أن ثبت الكتب الفقهيَّ يتغير من نوع إلىٰ نوع، كما دل علىٰ ذلك مثال شرح الباقاني؛ إذ لم يرد له ذكر في كتب الفتاوىٰ. ومع ذلك، فالنماذج التي تظهر من تحليل الأعمال التي ذكرها الحصكفي في الشرح تقفنا علىٰ عالمه الفكري، وتدلنا علىٰ مكانته في المشهد الفقهي الحنفي في السلطنة العثمانية.

كان الحصكفي فقيهًا ذائع الصيت، واسع الخطو في التصنيف، قد حظيت تواليفُه بالقبول، كما يقوم علىٰ ذلك شاهدًا إدراجُها في المختار السلطاني في العقود الأخيرة من القرن السابع عشر(٢). وإن مما يجدر ذكره -وفاءً بمقصودنا هنا- أنه أخذ العلم عن طوائف من فقهاء بلاد الشام والحجاز، ومن بينهم خير الدين الرملي. وكان -إلىٰ ذلك- وثيقَ الصلة بكبار رجال الدولة، إنْ في عاصمة السلطنة، وإن في دمشق، ولعل هذه الصلة هي التي انتهت به إلىٰ أن أصبح مفتي دمشق(٣).

---

(1) Kenneth Cuno, "Was the Land of Ottoman Syria Miri or Mlik? An Examination of Juridical Differences within the Hanafi School," Studia Islamica 81 (1995): 134-37.

وانظر أيضًا الفصل الخامس من هذا الكتاب

(٢) علىٰ سبيل المثال: فيض الله أفندي، Fetâvâ-i Feyziyye، 107، 447.

(٣) المحبي، خلاصة الأثر، ٤: ٦٣-٦٥.

وفي الحق أن ترجمة الحصكفي ووظيفته ضروريتان لفهم ثبت كتبه، فقد كان مفتو الأقاليم المعينون رسميًا في أنحاء بلاد الشام أكثر عنايةً من المفتين غير الرسميين بالأدلة التي يوردها نظراؤهم في الهيئة الهرمية العلمية السلطانية[1]، وهذا ما يومئ إليه ثبت كتب الحصكفي إلىٰ حد كبير، فهو كثيرًا ما ينقل -مثلًا- عن «**جامع الرموز**» لشمس الدين، محمد بن حسام الدين، القُهِستاني[2]، وكذلك عن كتب أخرىٰ لرجال الهيئة العلمية السلطانية، كـ «**حاشية شرح الوقاية**» ليعقوب باشا[3]، و«**معين المفتي في الجواب علىٰ المستفتي**» لبير محمد بن حسن الأسكوبي[4]، و«**معروضات**» أبي السعود أفندي وفتاواه[5]، وحاشية أخي جلبي علىٰ «**شرح الوقاية**»[6]، و«**فتاوىٰ**» شقي زاده محمد أفندي[7]، **وفتاوىٰ** شيخ الإسلام في القرن السابع عشر، يحيىٰ أفندي[8]. وكذلك رجع الحَصْكَفِي إلىٰ شرح «**الملتقىٰ**» الذي صنفه -قبل أعوام قليلة (سنة ١٦٦٦م)- معاصره داماد أفندي[9].

وكذلك لم يكن الحصكفي غافلًا عن النشاط الفقهي في البلاد العربية؛ أي في مصر وبلاد الشام، فهو كثيرًا ما ينقل عن أئمة الفقهاء فيهما، كحسن الشُّرُنبُلالي الذي

---

(1) Martha Mundy and Richard Saumarez-Smith, Governing Property, Making the Modern State: Law, Administration and Production in Ottoman Syria)London: I. B. Tauris, (2007, chaps. 3-2; Burak, "The Abu Hanifah of His Time," 96-355.

(٢) انظر مثلا: الحصكفي، الدر المنتقىٰ، ١:٣١، ٦٢، ٣٠٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٧٨، ٣٨٩، ٤١٣، ٤٣٣، ٤٤٩، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٣٢؛ ٢: ٦، ١٢، ١٩، ٢٨، ٣٧، ٤٠، ٥١، ٦٥؛ ٣: ٦، ١٩، ٢١٢؛ ٤: ١٩٨.

(٣) السابق، ٢: ٣٦٥؛ ٣: ٢٧.

(٤) ٢: ٤٧٨.

(٥) ٢: ٣٤٩، ٥٣٦؛ ٣: ٧٩، ٢١٢.

(٦) السابق، ٢: ٥٧٩؛ ٤: ٣٢.

(٧) السابق، ٢: ٣٤٨-٣٤٩.

(٨) السابق، ٤:٣٢.

(٩) السابق، ٢: ٣٣٩.

مضىٰ ذكره[1]، وخير الدين الرملي[2]، وقاسم بن قُطْلُوبُغا (من القرن الخامس عشر)[3]، ومحمد التمرتاشي[4]. وتَقفَّىٰ الحصكفي أثرَ شيخه الرملي، فنقل عن كبار الفقهاء والعلماء من غير الحنفية، كأحمد الرملي[5]، وبدر الدين الغزي[6]، والد المؤرخ الدمشقي الشهير والفقيه النابه، وكذلك نقل عن الحنبلي المحدِّث، عبد الباقي الحنبلي[7]، وعن شرحين آخرين علىٰ «**الملتقىٰ**»، لعالمين دمشقيين، هما البهنسي والباقاني.

إن مقارنة ثبت الحصكفي بثبت مفتي مدينة موستار Mostar (البوسنة حاليًا) في القرن الثامن عشر تَقِفُنا علىٰ الاختلاف بين المفتين في الأقاليم المصاقبة لمركز السلطنة والمفتين في بلاد الشام، فقد ذكرت سلمىٰ زيسيڤتش (Selma Zecevic) -التي توفرت علىٰ درس الإفتاء في موستار في القرن الثامن عشر- أن مفتي الأقاليم هناك كانوا ممن تخرجوا علىٰ وفق النظام المدرسي العثماني. وعلىٰ الرغم من أن زيسيڤتش قامت بدراسة مكتبة مفتي القرن الثامن عشر -التي تتضمن كتبًا لفقهاء من أواخر القرن السابع عشر ومن القرن الثامن عشر، وهم الذين لا ذكر لهم بطبيعة الحال في أثبات كتب الفقهاء المتقدمين- فإنه لم يزل ممكنًا أن نستخرج من صنيعها بعضَ النتائج التي لها بموضوعنا نوعُ تعلق. فالمفتي البوسني لم يرجع -خلافًا لنظيره في بلاد الشام- إلىٰ كتب فقهاء الحنفية في البلاد العربية (وعدِّ عن غيرهم) في القرنين السادس عشر والسابع عشر، اللهم إلا تلك الكتبَ التي اعتُمدت في المختار السلطاني، كبعض

---

(١) السابق، ١: ١٤٨، ١٦٤، ٣٥١، ٣٦١، ٤٣٦، ٤٤٥، ٤٤٧، ٥١٢؛ ٢: ١٥٦، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٥، ٢٣٧، ٣٠٢، ٣٤٧، ٣٦٣، ٤٦١، ٣: ٨٣، ٨٦، ١٥٥، ١٦٢، ١٩٤، ٤: ١٩٨، ٢١٠، ٢١٣.

(٢) السابق، ٢: ٤٨٣-٤٨٤.

(٣) السابق، ١: ٤٧؛ ٢: ١٧٥، ٥٧٢.

(٤) السابق، ١: ٥٠٢، ٥٣٢؛ ٢: ١٢؛ ٣: ٤، ٧٨، ٢٣٤.

(٥) السابق، ٢: ٧١.

(٦) السابق٢: ٣٥٠.

(٧) السابق، ٢: ٤١١.

تصانيف التمرتاشي[١]. وفي الجملة، تدل دراسة أثبات الكتب المختلفة -بضميمة ما انتهت إليه زيسيڤتش- بوضوح علىٰ نجاح الهيئة الهرمية العلمية السلطانية في تحقيق تماسك ملحوظ في مساحة من الأرض شاسعة.

النقد الدمشقي للمختار الفقهي السلطاني

إن معارضة كثير من فقهاء البلدان العربية للمختار السلطاني العثماني تقوم -إلىٰ حد كبير- علىٰ نقدهم للأدلة والآراء التي توردها بعضُ كتب هذا «المختار». وقد ساق الفقيه الدمشقي محمد أمين بن عمر، ابن عابدين (ت ١٨٣٦م) نقدًا مهمًّا للمختار العثماني في رسالته التي عَرَضَ فيها رأيه بشأن بِنْيَةِ المذهب الحنفي، وفقهائه المعتَمَدين[٢]، ونقل عن قِرْنه الدمشقي، محمد هبة الله بن محمد التاجي البعَلي (ت ١٧٥٧م)[٣] تحذيرَه قراءَه من أن أكثر «أهل زماننا» يفتون بأقوال ضعيفة مما يجدونه في كتب المتأخرين، كـ«**جامع الرموز**» للقهستاني، و«**الدر المختار**» للحصكفي، و«**الأشباه والنظائر**» لابن نجيم. وقد شكا البعلي أيضًا من أن هذه الكتب أَشْبَهُ بالألغاز لوجازتها، وأنها تروي غالبًا أقوالًا ضعيفة، بل إنها ترجح ما هو خلاف الراجح، بل ترجح ما هو مذهب الغير، مما لم يقل به أحدٌ من أهل المذهب[ج]. ثم

---

(١) ويوضِّح هذه النقطةَ أيضًا ثبت الكتب الخاص بمفتي موستار في القرن الثامن عشر. انظر زيسيڤتش، On the Margin of Text، 246-257.

(2) On Muhammad Amin b. 'Umar Ibn 'Abidin, see Haim Gerber, Islamic Law and Culture 1840-1600 (Leiden: Brill, 1999); Norman Calder, "The 'Uqud rasm al-mufti' of Ibn 'Abidin," Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London (2000) 63: 28-215; Wael B. Hallaq, "A Prelude to Ottoman Reform: Ibn 'Abidin on Custom and Legal Change," in Histories of the Modern Middle East: New Directions, ed. Israel Gershoni, Hakan Erdem, and Usrula Woköck (Boulder, CO: Lynne Rienner Pub, (2002), 37-61.

(٣) انظر عن البعلي: الحنفي، لآلئ المحار في تخريج مصادر ابن عابدين في حاشيته رد المحتار، ١: ٩١-٩٣.

(ج) [وَهِم المؤلِّف في هذا الموطن، فظنَّ أن ابن عابدين ينقل عن البعلي، والصحيح أن هذا المنقول كلام ابن عابدين نفسه، وهذا نصه علىٰ ما جاء في مجموع رسائله (١: ٤١): «... قلت: فحيث علمتَ وجوبَ اتباع الراجح من الأقوال، وحال المرجِّح له، تعلم أنه لا ثقة بما يفتي به أكثر أهل زماننا =

إنه [البعلي] عضَّد قوله بما نقله عن الفقيه الدمشقي الشهير في القرن الثامن عشر، صالح الجينيني (ت ١٧٥٧م) من قوله: «لا يجوز الإفتاء من هذه الكتب إلا إذا علم المنقول عنه، والاطلاع علىٰ مآخذها [هكذا في رسائل ابن عابدين (المترجم)]»(١).

وفصَّل ابن عابدين نفسُه القول، فذكر أنه من المتفق عليه في العموم الرجوع إلىٰ قريب من عشرين كتابًا للمتأخرين، ولكنه لم يزل يحذِّر قارئه من تكرار الأخطاء(٢).

إن الكتب التي اختار البعلي التمثيلَ بها -وجميعُها من المختار السُّلطاني العثماني في القرن الثامن عشر- تشي بقوةٍ بأنه أراد بـ «أهل زماننا» رجالَ الهيئة الهرمية العلمية العثمانية، ومن عينوهم في الأقاليم. وبعبارة أخرىٰ: كان البعلي يرىٰ دون مواربة -في جماعة آخرين من فقهاء دمشق- أن معرفة فقهاء الهيئة الهرمية بالمذهب الحنفي هي -في أحسن الأحوال- معرفة سطحية. من أجل ذلك دعوْا قراءهم -طلبًا لإصلاح هذا الأمر- إلىٰ أن يستوثقوا مستقلِّين من مراجع الكتب التي يقرؤون.

= بمجرد مراجعة كتاب من الكتب المتأخرة، خصوصًا غير المحررة، كشرح النقاية للقهستاني، والدر المختار، والأشباه والنظائر، ونحوها؛ فإنها لشدة الاختصار والإيجاز كادت تلحق بالألغاز، مع ما اشتملت عليه من السقط في النقل في مواضع كثيرة، وترجيح ما هو خلاف الراجح، بل ترجيح ما هو مذهب الغير مما لم يقل به أحد من أهل المذهب» (المترجم)].

(١) صالح الجينيني هو أحد أئمة الفقهاء في دمشق في القرن الثامن عشر، وقد عُرف بدرايته الواسعة بكتب المذهب الحنفي المعتمدة [الأساسية]، انظر في ترجمته: محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٨م)، ٢: ٢٠٨-٢٠٩. وانظر أيضًا -في إجازاته العلمية- ثبته: ثبت صالح الجينيني، Staatsbibliotek zu Berlin MS Wetzstein، LI 77 ،413r86-r.

(٢) محمد أمين بن عمر، ابن عابدين، مجموع رسائل الإمام ابن عابدين الحنفي (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١٢م)، ١: ٤١-٤٦.

[أقول: أخطأ بوراك فهم عبارة ابن عابدين في هذا الموطن؛ وذلك أن الأخير استعمل تعبير «وقد يتفق أن»، فظن الكاتب أنه من «الموافقة والقبول»، لا من «الاتفاق والمصادفة»، فترجمه علىٰ هذا النحو: " ...it is generally agreed that "، وقد ترجمناه إلىٰ العربية علىٰ ما وجدناه، وننقل هنا عبارة ابن عابدين بنصها (١: ٤١)، قال: «قلت: وقد يتفق نقلُ قولٍ في نحو عشرين كتابًا من كتب المتأخرين، ويكون القول خطأً أخطأ به أول واضع له، فيأتي من بعده، وينقله عنه، وهكذا ينقل بعضهم عن بعض» (المترجم)].

والخلاصة أن ابن عابدين والفقهاءَ الذين نقل عنهم قد تحدَّوْا المختار الفقهي العثماني بالدعوة إلىٰ نهج في قراءة المدونة النصية الحنفية مختلفٍ عن النهج الذي يتخذه علماءُ الهيئة الهرمية العلمية، بل إنهم -ولعل هذا أهمُّ من سابقه- أثاروا مسألة صحة بعض الأدلة الشرعية التي يقول بها هؤلاء العلماء[1]. بل إن النقد الدمشقي للمختار العثماني، وأنماط القراءة التي اقترحها ابن عابدين يُعدان محاولةً لتقديم رؤية مختلفة -ولعلها أكثر شمولا- للمذهب الحنفي، وما فيه من أقوال راجحة، من تلك التي تدعمها الهيئة الهرمية العلمية العثمانية.

---

(١) في دراسة حديثة عن «الحاشية» في المذهب الشافعي، أشار أحمد الشمسي إلىٰ الاختلاف بين حاشية ابن عابدين علىٰ «الدر المختار» للحصكفي والحواشي الشافعية، ولاحظ أنه: «علىٰ الرغم من أن علماء الحنفية أيضًا قد استكثروا من تصنيف الحواشي، فقد كانوا يولون اهتمامًا أكبر لكتب المذهب الأولىٰ، وآيةُ ذلك كثرةُ النقول المباشرة عن المصادر الأولىٰ في أكثر الحواشي الحنفية شهرة (رد المختار) [هكذا]، للفقيه السوري ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ/-١٨٣٦م)». وحزر الشمسي بأن المشاركة الحنفية في الحالة الراهنة للسلطنة العثمانية «حملت فقهاءَ الحنفية علىٰ التمسك - ما استطاعوا - بالمرونة المذهبية، وكذلك علىٰ الحفاظ علىٰ مدونة نصية كبيرة للمذهب». وفي ضوء نقد ابن عابدين وأقرانه للطريقة التي يقارب بها علماء الهيئة الهرمية العلمية المذهبَ الحنفي يبدو أن ابن عابدين (ولعل معه آخرين من مؤلفي الحواشي)لم يكونوا معنيين - علىٰ وجه خاص - بمساعدة النخبة العثمانية الحاكمة علىٰ تقديم مجموعة كبيرة من الآراء داخل المذهب، ولكن بالتدليل علىٰ أن مجموع الاختيارات في المذهب الحنفي أوسع من الرأي الذي يقول به فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، والذي يتبعه المعيَّنون. ولذلك فمن الجائز أن تكون بعض حواشي الحنفية - علىٰ الأقل - موقعًا نصيًّا آخر يعارض فيه الفقهاءُ الذين لا ينتمون إلىٰ الهيئة الهرمية العلمية - كابن عابدين - الفرعَ الخاص الذي تبناه العثمانيون في المذهب الحنفي، وكذلك مجموعَ اختياراتهم المعينة المحدودة. ومع ذلك، فهذه النقطة حقيقةٌ بمزيد من الدرس.

Ahmed El Shamsy, "The Hashiya in Islamic Law: A Sketch of the Shafi'i Literature," Oriens (2013) 41: 296.

ملاحظات ختامية

إن النظرَ الجُمْلي الأولي للموروثات النصية المختلفة، وللجماعات المتمحورة حولها في رحِم المذهب الحنفي، في أنحاء السَّلْطنة، يكشف عن أن نشأة «المختارات» المختلفة تعكس تطورات وعمليات كبيرة، توفرنا علىٰ درس أهم جوانبهما فيما مضىٰ من فصول، وسوف نتابع بحثها فيما نستقبل أيضًا. وقد ألقىٰ تحليلُ أثبات الكتب الضوءَ علىٰ الديناميكية التي صحبت دمجَ الأراضي العربية -وما سادها من تراث علمي وفقهي- في السلطنة. وقد أسلفنا أنه منذ أواخر القرن السادس عشر، وخلال القرن السابع عشر، وبعضُ فقهاء الحنفية العرب يسعوْن بشتىٰ السبل إلىٰ الاندماج في الإطار السلطاني، وكان من سعيهم أن ألفوا بين عناصر جوهرية في التراث الحنفي «المحلي» ونظيره في مركز السلطنة. وبوسعنا أن نفسِّر -أخذًا بالمفهوم الذي ساقه إهود توليدانو Ehud Toledano[1] في دراسته لنُخب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في أنحاء الأقاليم العربية للسلطنة- التوليف الذي دعَّمه الحصكفي وآخرون بوصفه جانبًا آخر من «عمليةٍ مزدوجة من التمركز والانصباغ بالصبغة العثمانية [التَّعَثْمُن] أثمرت . . . النُّخب المحلية العثمانية». ولعلنا نتساءل -مع ذلك- إنْ كان هذا المختار «المُعَثمَن» ثمرة اندماج الفقهاء الحنفية العرب في النخبة القضائية العثمانية، أم أنه تطور مهم سَهَّل اندماجهم. وغير بعيد أن يكون هذا الدمج المتزايد لفقهاء الأراضي العربية قد اتُّخذ سبيلًا إلىٰ أن تُدْرَجَ في المختار السلطاني تلك الكتبُ التي صُنفت واتخذت مرجعًا في الأقاليم (كمصنفات ابن قُطْلوبُغا) وإن تم ذلك بصورة انتقائية.

---

(1) Ehud R. Toledano, "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1900-1700): A Framework of Research," in Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within, ed. Ilan Pappé and Moshe Ma'oz (London: Tauris Academic Studies, 1997), 49-148

وفي الحق أن نقل منقاري زاده عن معاصره الفلسطيني يدل علىٰ أن فقهاء الهيئة الهرمية كانوا علىٰ علم بأعلام الفقهاء الناشطين في الأقاليم العربية، يرجعون إلىٰ آرائهم، ويُدرجون تواليفهم العلمية في المختار السلطاني. ولا يُعلم علىٰ التحقيق كيف كان علماء الهيئة السلطانية يحيطون علمًا بأعمال هؤلاء الفقهاء، ومع ذلك كان هناك الكثير من القنوات التي تُمكِّن الفقهاء في مركز السلطنة من الإلمام بالنشاط الفقهي في الأقاليم العربية. وبعد كل شيء، قد كان خريجو النظام المدرسي العثماني يرحلون كثيرًا عبر الأراضي العربية في حاجات مختلفة (في طريقهم إلىٰ أداء مناسك الحج، واضطلاعهم بوظيفة القضاء، أو غيرها من الوظائف، وهكذا)[1]. ومهما يكن من شيء، فقد بات جليًّا أن أكابر رجال الهيئة الهرمية العلمية السلطانية قد أبدوْا اهتمامًا بتصانيف أقرانهم في الأقاليم العربية. علىٰ أن هذه االديناميكية بدت -وهو ما لا مناص من ذكره- غامضةً في مصادر أخرىٰ؛ أعني كتب التراجم التي أُفردت لرجال الهيئة العلمية السلطانية، التي أقصت -كما لاحظ باكي تزكان Baki Tezcan بحقٍ- الأغلبية الساحقة من فقاء الحنفية في الأقاليم العربية. غير أن حالة الرملي -وخاصة ما كان من رجوع أعلام الهيئة الهرمية العلمية أحيانًا إلىٰ رأيه- قد خففت من غُلَوَاء هذا الانقسام بين رجال الهيئة وأقرانهم الذين لم يتقلدوا منصبًا رسميًّا.

إن دراسة أثبات الكتب تلقي الضوء علىٰ تداول الكتب، وكذلك -بصورة أعم- علىٰ العلاقات بين المراكز الفكرية الوافرة في أنحاء السلطنة، وهي تدل -علىٰ وجه الخصوص- علىٰ وجود صلات بين مركز السلطنة والأقاليم العربية، وكذلك بين المراكز التعليمية المختلفة في طول الأراضي العربية وعرضها. وحريٌّ بالذكر أن هذه الصلات الأخيرة لم يكن لعاصمة السلطنة في إقامتها دور. إن الصلات المرصودة هنا بين الموروثات النصية المختلفة تدعم ما انتهت إليه دراسات حديثة عن ممارسات

---

(١) كان المسئولون العثمانيون معنيين بالإنتاج العلمي في البلدان العربية، فقد روىٰ ابن طولون -مثلا- أنه في سنة ١٥٣٠م قام قاضي دمشق المعيَّن علىٰ أمر مكتبات دمشق، وأخذ الكتب التي راقته (مغفلا شرطَ الواقف). ثم إنه منع من دخول هذه المكتبات إلا نفرًا من الروميين ومن أحبوا. شمس الدين، محمد بن علي بن طولون، حوادث دمشق اليومية غداة الغزو العثماني للشام، ٩٢٦-٩٥١هـ:- صفحات مفقودة تنشر للمرة الأولىٰ من كتاب مفاكهة الخلان في حوادث الزمان لابن طولون الصالحي (دمشق: دار الأوائل، ٢٠٠٢م)، ٢٣٨-٢٣٩.

إدارية، وكذلك عن أنشطة ثقافية وعلمية في أنحاء السلطنة، تشير إلىٰ وجود صلات بين الأقاليم، وتتأبىٰ بذلك علىٰ الانقسام بين المركز والمحيط[(١)].

ولما كانت الهيئة الهرمية السلطانية قد أزمعت تحديد الكتب التي يتعين علىٰ علمائها الرجوع إليها، وعلىٰ تنظيم قراءتها، فإن دراسة المختار السلطاني -وكذلك مختارات الدوائر العلمية الأخرىٰ في أنحاء السلطنة- تؤكد أهمية الكتب الفقهية في تحديد مختلف الموروثات الفقهية في المذهب الحنفي، التي وجدت معًا علىٰ الأراضي العثمانية، (وفيما وراءها)[(٢)]. فمن هذه الوجهة -ولنقتبس عبارة بريان ريتشاردسون Brian Richardson- لم تكن قضية تداول الكتب واختيارها هامشية في درس المحتوىٰ التشريعي، وإنما كانت جزءًا لا يتجزأ من القانون نفسه[(٣)]. ويدل مشروع الاختيار السلطاني -فضلا عن ذلك- علىٰ أن الهيئة الهرمية العلمية السلطانية كانت معنية بتنظيم نطاق واسع من القضايا التشريعية، يتضمن -مثلا- العبادات، والأحوال الشخصية، ولا ينحصر في المسائل التي تدخل في «**الشأن السلطاني**»، كحيازة الأرض، والأوقاف الخيرية.

ولنذكر -ختامًا- أن منهجية الاختيار التي وقفنا عليها في هذا الفصل قد يسَّرت لنا أيضًا فهمَ بعض الممارسات التي كانت تأتيها الهيئة الهرمية السلطانية لتُرسخ الإحساس بـ «الوعي المؤسسي»، وكذلك لتعزز -وليس هذا دون الأول أهميةً- فرعًا متميزًا داخل المذهب الحنفي. وفي الحقِّ أن دراسة التغيرات التي أصابت المختار

---

(1) Khaled El-Rouayeb, "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the Seventeenth Century," International Journal of Middle East Studies 38, no. (2006) 2: 81-263; Aian Mikhali, "An Irrigated Empire: The View from Ottoman Fayyum," International Journal of Middle Eastern Studies 42, no. (2010) 4: 90-569.

(٢) كثير من كتب الفقه التي كونت المختار السلطاني العثماني غير موجودة في أوقاف كتب القرنين السابع عشر والثامن عشر من خانات بخارىٰ. انظر دراسة مستوعبة لهذه الأوقاف:

Stacy Liechti ،"Books, Book Endowments, and Communities of Knowledge in the Bukharan Khanate"، (PhD diss., New York University, 2008).

(3) Brian Richardson, Manuscript Culture in Renaissance Italy (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), ix.

السلطاني وغيره من المختارات الحنفية في أنحاء الدولة عبر القرون تشي -كما تخبر بذلك مدونة الطبقات التي درسناها في الأبواب السابقة- بأن الفقهاء كانوا قادرين أحيانًا -وإن بقَدَرٍ- علىٰ تشكيل ثبت كتبهم الفقهي الخاص، وكذلك -وهو ثمرته- تشكيل الموروث الفقهي الذي يأخذون به.

الفصل الخامس

التعدد داخل المذهب والمشهد التشريعي السُّلْطاني

عندما دخل [مُلا خسرو] مسجد آيا صوفيا للصلاة، وقف الناس جميعًا -كبارًا وصغارًا- لدخوله، ثم أفسحوا له الطريق إلىٰ المحراب، وحيا كذلك مولانا الناس علىٰ الجانبين وهو يسعىٰ إلىٰ الصف الأول. وقد طالع السلطان محمد خان هذا المشهد عدة مرات من مصلاه المرتفع، وقال لوزرائه: [كتبها المؤرخ بالعربية] «انظروا، هذا أبو حنيفة زمانه!»، . [ثم رجع إلى التركية العثمانية]. وبعبارة أخرىٰ: لقد كان فخورًا، [بملا خسرو]، فقال: «هذا هو الإمام الأعظم [أي أبو حنيفة] في زماننا».

بهذه الكلمات وصف مؤرخ القرن السادس عشر، مصطفىٰ علي -الذي يبدو أنه اعتمد علىٰ شقائق طاش كبري زاده (Tasçköprüzâde)- العلاقة الخاصة بين السلطان العثماني محمد الثاني [الفاتح] وأحد أبرز فقهاء الهيئة الهرمية العلمية (التي لم تزل في تطور)، ملا خسرو (١٤٨٠م)[1]. ولْنَلْحَظْ أن تَعَجُّبَ السلطان مسجَّلٌ بالعربية، وربما أومأ هذا إلىٰ أن الجمهور القارئ لهذا الإطراء -سوىٰ المحيطين بالسلطان- كانوا فقهاء حنفيةً يتحدثون العربية، وخاصة فيما كان آنذاك من الأراضي الخاضعة للمماليك. ففي نهاية القرن السادس عشر -عندما كان مصطفىٰ علي يكتب هذه الحادثة- كان جمهور قارئي هذه التزكية خلقًا كثيرًا من فقهاء الحنفية، ومن أتباعهم -وهو أمر بالغ الأهمية فيما نتغياه هاهنا- في أنحاء الأقاليم العربية للسلطنة. إن

(1) Gelibolulu Mustafâ 'Âlî، Künhü'lAhbâr، c. II: Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481 Ankara: Türk Tarih Kurumu, (2003), 187-88..

وانظر في مقطع ترجمة الشقائق: أحمد بن مصطفىٰ طاش كبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥م)، ٨١.

إمكانية أن يكون السلطان (وكذلك مَنْ أرَّخوا له) قد أخذوا في حسبانهم وجود جمهور أكبر تحملنا علىٰ أن نتجاوز الدوائر العلمية، وأن نُدرج في السردية رجالًا (وربما نساءً) ذوي خلفيات اقتصادية واجتماعية مختلفة، مسلمين وغير مسلمين، وصوفية، وكذلك من رجال النخبة السلطانية الحاكمة، الذين يتبعون الفقهاء المختلفين، ويعملون بفتاواهم وآرائهم لأغراض شتىٰ.

وإني لآمل أن ألقي الضوء علىٰ السياق الأوسع للجدل العلمي -الذي توفرنا علىٰ درسه في الفصول السابقة- من طريقين: أحدهما: بعرض الوسائل التي رام الفقهاء بها تأسيس مرجعيتهم، وحمايتَها، وإتمامها، في قلب المشهد الحنفي التشريعي المعقد في السلطنة العثمانية. والآخر: بالنظر في الوسائل التي استخدم بها رجال الحكم، ورجال العلم، والعامةُ، الفقهاءَ في تحقيق مقاصدهم. وسأجتهد -فضلا عن ذلك- في بيان أن غير الفقهاء فهموا -إلىٰ حد ما علىٰ الأقل- التوتر والفجوات التي بين المدارك المختلفة للمذهب، وللعلاقة بين الفقهاء والسلطان. وإني لأهدف -ختامًا- إلىٰ أن أشرح كيف روّجت الهيئة الهرمية العلمية السلطانية وحفظت -وكذلك صنع مفتوها الرسميون- ذلك الفرع الفقهي الرسمي الخاص من المذهب الحنفي في إطار السلطنة، الذي يضم كثيرًا من المذاهب وساحات القضاء.

ولا يخفىٰ أن للمسائل التي تلقاها الفقهاء المختلفون، وللآراء التي أخذوا بها في فتاواهم، أهميةً خاصة؛ لأنها تصور الحوار الدائر بين المفتين والمستفتين. وسوف نرىٰ أن الفتاوىٰ كانت تقطع أحيانًا مسافات طويلة عبر أراضي السلطنة: فقد كان المفتي الأكبر يتلقىٰ أسئلة من أقاصي الأقاليم، وكذلك كان بعض أعلام الفقهاء غير الرسميين، كمحمد التُّمُرتاشي، وخير الدين الرملي، وعبد الغني النابلسي، يُستفتَوْن في بعض القضايا الفقهية والعقدية من أناس في أماكن يبعد بعضها عن بعض بُعْدَ إسطنبول عن المدن المقدسة في الحجاز، وبُعْدَ دمشق عن القاهرة. والحق أن تداول الأسئلة وأجوبتها في أنحاء السلطنة يدل نوع دلالة علىٰ الأهمية التي ينوطها مختلَفُ السائلين بفتوىٰ فقيه معين.

وفي المثال التالي الدلالة علىٰ معنىٰ ما أسلفنا: ذلك أنه في مطلع القرن الثامن عشر أُرسلت مسألة إلىٰ مفتي السلطنة الأكبر، شيخ الإسلام، منتشزاده Mentesîzâde

أفندي (تولىٰ منصبه في ١٧١٥-١٧١٦م):

سؤال: ما رأي فضيلة شيخ الإسلام ... في نهر يمر بعدة قرىٰ، بعضُها مرتفع [عن المجرىٰ وأدنىٰ] إلىٰ النبع، وبعضها دون [المجرىٰ]، وفي بعض السنين التي يقل فيها ماء النهر، يعمِد سكان القرىٰ العليا إلىٰ بناء السدود عليه، فيمنعون بذلك سكانَ القرىٰ الدنيا [نصيبَهم من الماء]، فهل يجوز لهم أن يصنعوا ذلك؟ أفتونا برأيكم، وجزيتم خيرًا[(١)].

لقد كُتب السؤال بالعربية، وبالعربية أجاب شيخ الإسلام. وقبل ذلك بعدة عقود، كان السؤال نفسه (مع تغيير يسير) قد رُفع إلىٰ مفتي دمشق الرسمي المعيَّن، إسماعيل الحائك (ت ١٧٠١م)[(٢)]. ويشبه هذا السؤال كذلك سؤالًا أُرسل من دمشق إلىٰ المفتي الفلسطيني، خير الدين الرملي (ت ١٦٦٠م)، الذي مر بنا الحديث عنه في الفصول السابقة. علىٰ أن السؤال المرفوع إلىٰ الرملي حوىٰ من التفاصيل ما لم يحوه السؤالان الآخران، فهو يفصح -أولا- عن مكان السائل، والنهرُ المذكور فيه نهر حقيقي، هو نهر بَرَدَىٰ، وفيه ذكر لطائفة من أوقاف بيت المال التي يحق لها الانتفاع بالماء، ومعلومات مفصَّلة عن التقنية المستخدَمة في بناء السدود حتىٰ أفضت إلىٰ قلة الماء في القرىٰ المنخفضة عن المجرىٰ[(٣)]. ولم تكن أجوبة المفتين الثلاثة سواءً في التفصيل، وإن كانوا أجمعوا علىٰ حق سكان القرىٰ الدنيا في الانتفاع بماء النهر.

إن إرسال سؤالين من الأسئلة من دمشق، أو توجيههما إلىٰ المفتي الرسمي لها، مع المشابهات الموجودة بين الأسئلة الثلاثة، ربما حمل علىٰ الظن بأن السؤال المرسَل إلىٰ المفتي الأكبر في القرن الثامن عشر جاء من المنطقة نفسها أيضًا. فإذا صحَّ ذلك، فقد كان ثمة جدال في دمشق (أو في ضواحيها) امتد قريبًا من نصف قرن. ولما كان ما

---

(1) Mentesîzâde ʻAbdurrahim Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Library MS Haci Selim Aga 440, 83v.

(٢) إسماعيل بن علي بن رجب بن إبراهيم الحائك، الشفاء العليل بفتاوىٰ المرحوم الشيخ إسماعيل، دار إسعاف النشاشيبي، MS 9mim-53dai, 175v.

(٣) خير الدين الرملي، الفتاوىٰ الخيرية لنفع البرية علىٰ مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان (القاهرة: المطبعة الكبرىٰ المصرية ببولاق، ١٨٨٢م)، ٢:١٨٧-٨٨.

لدينا من المعلومات عن المستفتين قليلًا، فإن أكثر ما ننتهي إليه بشأن قرارهم سؤالَ المفتي لا يعدو أن يكون محض ظن. ويبدو - من تشابه هذه الأسئلة في الصياغة -أن سائليها- أو أولئك الذين كتبوا السؤال نيابةً عنهم -كانوا علىٰ علم باستخدام عبارات خاصة، وربما كانوا قد عرفوا الفتاوىٰ السابقة. ومهما يكن الأمر، فالمهم أن نفرًا من المستفتين قد استخدموا- لأي سبب كان -طائفةً من المفتين لتعزيز مصالحهم. ولعل أثرًا يظهر- في بعض الحالات -للخلاف المذهبي الظاهر بين الفقهاء فيما يتخذه بعض المستفتين- في حدود ما لهم من علم بهذا الخلاف - من قرار في سؤال مفت بعينه. ومع ذلك، فكون جميع الفقهاء يصدرون -في حالتنا هذه- عن رأي واحد يدل علىٰ أنه كان وراء المحتوىٰ الفقهي لفتوىٰ معينة غايات أخرىٰ، هي التي حملت المستفتين الدمشقيين علىٰ سؤال مفتين بأعيانهم.

والعزم معقود -انطلاقًا من هذا المثال- علىٰ وضع بعض العناصر الأساسية في سياق أوسع من المشهد الفقهي السلطاني.

استخدام فتاوى المفتين المعينين رسميًّا

في الوقت الذي استفتىٰ فيه السائل الدمشقي شيخ الإسلام منتشزاده في مطلع القرن الثامن عشر، كان السائلون من الأراضي العربية -عمومًا- ومن بلاد الشام -خصوصًا- يبعثون بأسئلتهم إلىٰ إسطنبول، وإلىٰ مفتي الأقاليم المعينين، خلال ما يقرب من قرنين من الزمان: فقد تلقىٰ مفتي السلطنة الأكبر، الذائع الصيت، كمال باشا زاده (ت ١٥٣٤م) أسئلة من الأقاليم العربية قبل انصرام أقلَّ من عَقدين علىٰ فتحها[١]. ومع ذلك، لم يكن قرار استفتاء المفتين الرسميين تُمليه البديهة، لما كان من توقد المنافسة بين الفقهاء الثقات في أنحاء السلطنة.

ولما كان من النادر الإفصاح عن هوية المستفتي (أو المستفتين)، أو عن السياق الذي وقع فيه الاستفتاء، سواء في الأسئلة المرسَلة، أو في أجوبة المفتين، فإن محاولة شرح قرارهم بسؤال هؤلاء المفتين خاصةً عن آرائهم يعترضها إشكالان متواشجان: أحدهما تَصَوُّر السياق التاريخي والتشريعي للفتاوىٰ، إذ إن ذلك يكون

---

(١) سوف ندرس فيما يأتي أقدم فتوىٰ لكمال باشا زاده أمكنني العثور عليها.

بعض الحالات محالا من الوجهة العملية، وفي بعضها تكون الصورة المنسوجة ناقصة، فلا يكون مناصٌ من أن نضرب في عَماية من الظن. والآخر أنه من الصعب تحديد قصد المستفتي، أو -علىٰ نحو أدق- تحديدُ مدىٰ علمه بمختلَف الآراء والفقهاء، وبراعته في استثمار ذلك. ومن الصعب كذلك أن نأخذ في الاعتبار التزام مستفت بعينه مفتيًا بعينه.

ولما كان معظم الفتاوىٰ التي لي بها عنايةٌ قد صيغت بالعربية، وصدرت عن مفت معلوم، جاز القول بأن المستفتي يقطن الأراضي العربية، وأن الاستفتاء كان في زمان بعينه (هو المدة التي شغل المفتي فيها وظيفته). وفي بعض الحالات، يسع المرءَ -إذا قرأ الفتاوىٰ مقرونةً بمصادر أخرىٰ- أن يضعها في سياق من جدل فقهي معين، أو في ظرف تاريخي واقعي.

وبوسعنا كذلك تمييز بعض الأنماط في استخدام أكابر المفتين، ومرءوسيهم في الأقاليم، وهي أنماط تثير أسئلة مهمة -ولكنها يمكن أيضًا أن تقدم أجوبة- فيما يتعلق بالأسباب التي حدت المستفتين علىٰ سؤال المفتين الرسميين. وهي تشير -مع ذلك- إلىٰ أن هناك معرفة واسعة بالمرجعيات [الفقهية]، وبمحاسن كلٍّ، علىٰ ما توحي به الحالة التي بين أيدينا. وليس هذا المنهج التحليلي مقصورًا علىٰ مناقشتنا للفتاوىٰ الصادرة عن أكابر المفتين، وعن مفتي الأقاليم الرسميين، بل يمكن تطبيقه -كما سنرىٰ- علىٰ فتاوىٰ المفتين الذين لم يلوا منصبًا رسميًّا.

وسيكون من المفيد -لتشكيل تصور أفضل للأمثلة والأماكن التي استَخدَمت فيها رعايا السلطنة في أنحاء البلاد العربية وظيفة المفتي الأكبر، أو المفتين المعينين رسميًّا في الأقاليم- أن نُخضع بعضًا من دراسات الحالات الممثِّلة لبحث أبعد غورًا. لقد كان تأييد دعوىٰ المستفتي في ساحة القضاء أحد أكثر الأسباب شيوعًا للحصول علىٰ فتوىٰ من مفتٍ رسمي معين، أو من شيخ الإسلام. وتُمدنا سجلات محكمة بيت المقدس -التي نشرها أمنون كوهين (Amnon Cohen) وآخرون- بمعلومات وفيرة عن طرق استخدام رعايا السلطنة للفتاوىٰ الصادرة عن المفتين المحليين الرسميين، أو عن شيخ الإسلام. وتؤكد هذه السجلات، وتتمم كذلك، نتائج دراسات أخرىٰ اعتمدت علىٰ سجلات محاكم في البلاد العربية والأناضول. ومع ذلك، من الصعب تحديد

عدد المرات التي استُفتي فيها المفتون الرسميون، لأن هذا يقتضي مزيد بحث في سجلات المحاكم. وليس يخفىٰ -من وجه آخر- أن الفتاوىٰ -وأكثرها لمفتين رسميين- كانت تُرفع إلىٰ المحاكم وتُسجل.

إن كثيرًا من الحالات التي اكتشفها كوهين وترجمها تتعلق برعايا يهود، ولا إشكال في ذلك بالنظر إلىٰ مقصودنا. وعلىٰ الرغم من احتمال وجود اختلافات بين طرق استخدام المسلمين وغير المسلمين للمرجعيات المختلفة، فإن عدم وجود مصالح خاصة لدىٰ غير المسلمين (وهم هنا اليهود) في قَصْر المرجعية علىٰ تراث بعينه داخل المذهب الحنفي جعل رجوعهم إلىٰ مفتين مختلفين جليّ المقصد. وبعبارة أخرىٰ: كان غير المسلمين يطلبون رأي المفتي الذي يعتقدون أنه يؤيد مصالحهم المشروعة بأكبر قدر من الكفاءة[(١)].

وتأملْ -مثلا- الحالة التالية، المحفوظة في سجلات محكمة بيت المقدس: ففي سنة ١٥٩٧م، مَثَلَ بعض يهود القدس -الذين أُودِعوا السجن لعجزهم عن توفية ديونهم- أمام القاضي الحنفي، وشكوْا إليه أن سجناء مسلمين يشاركونهم محبسهم، وأنهم لذلك لا يستطيعون الصلاة، ولا الاحتفال يوم السبت، وطلبوا الانتقال إلىٰ محبس مجاور، يُعرف بـ «بيت البئر»، يقع قريبًا من السجن، فدعا القاضي الدائنين المسلمين، غير أنهم أبوا طريقة السداد المقترحة، فمضىٰ اليهود، أو بعض من ينوب عنهم في الأرجح، إلىٰ جار الله بن أبي اللطف، مفتي بيت المقدس الحنفي في ذلك الوقت، وسألوه رأيه:

[سؤال]: ما رأي سيدنا، شيخ الإسلام، فيما إذا كان بجانب سجن القاضي بيتٌ يصلح سجنًا، [علمًا بأن] بعض اليهود استدانوا، ثم [عجزوا عن توفية الدين]، وأنهم [السجناء اليهود] طلبوا أن يُحبسوا في هذا البيت المذكور آنفًا، وبذلك لا يلحق السجناءَ المسلمين أذىٰ من قِبَلِ اليهود؟ وكذلك فإن السجناء المسلمين سيُضِرُّون

(1) On non-Muslims' use of the various channels of the Ottoman legal system, see Richard Wittmann, "Before Qadi and Grand Vizier: Intra-Communal Dispute Resolution and legal Transactions among Christians and Jews in the Plural Society of Seventeenth Century Istanbul" (PhD diss., Harvard University, 2008).

باليهود إذا لم يُحبس هؤلاء في مكان آخر؛ لأنهم سيُحرمون الصلاة والاحتفال يوم السبت بين المسلمين، مع أن الشريعة لم تمنعهم ذلك. فإذا لم ير القاضي بأسًا في حبسهم في البيت المذكور، علىٰ نحو يضمن عدمَ فرارهم، ويكفل كذلك قيامَهم بكل ما يجب علىٰ السجناء وفقًا للقانون، فهل له [للقاضي] أن يفعل ذلك [أي أن ينقل اليهود إلىٰ ذلك البيت]؟ أفيدونا برأيكم.

[الجواب]: **الحمد لله، أسأله أن يهديني إلىٰ الصراط المستقيم. نعم، للقاضي أن يحبسهم [اليهود] حيث يشاء؛ وبذلك لا يفوتهم شيء من حقوقهم، والله أعلم. وكتبه جار الله بن أبي اللطف.**

ولما اطلع القاضي علىٰ هذه الفتوىٰ أمر الحارس بنقل اليهود إلىٰ بيت البئر. وهذه الواقعة بتمامها، وما فيها من فتوىٰ مفتي القدس، قد حُفظت في سجل المحكمة.

وفي الحق أن هذه الحالة تثير بعضَ القضايا التي تتصل ببحثنا: قرار اليهود باستفتاء هذا المفتي بعينه، والطريقة التي صيغ بها السؤال، وتداول فتوىٰ المفتي في سياق النظام التشريعي السلطاني. وعلىٰ الرغم من من الخصائص المحلية لهذه الحالة، فقد بدا لي أن أدرسها في سياق أعم، يشمل بلاد الشام (وكذلك -وإن بقَدَر- بعض الأقاليم العربية للسلطنة)[1].

ولنبدأ بالحديث عن هوية المفتي الحنفي الذي استفتاه اليهود. لقد كان جار الله بن أبي اللطف مفتيَ القدس الحنفيَّ المعينَ رسميًا، وأستاذًا في مدرسة عُرفت بالمدرسة العثمانية، وهي وظيفة مرصودة -منذ القرن السادس عشر-لمفتي الحنفية المعينين رسميًّا، وكانت مقصورة علىٰ بني أبي اللطف في ذلك العهد[2]. وعلىٰ الرغم من أنه

---

(1) Amnon Cohen and Elisheva Ben Shimon-Pikali, Jews in the Moslem Religious Court: Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century (Documents from Ottoman Jerusalem) [in Hebrew] Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1993), 1:29-30

وقد أورد اليهود أيضًا -في نهاية جواب جار الله- رأي إسحاق بن عمر بن أبي اللطف، الذي ذهب مذهب زميله وقريبه الحنفي.

(٢) انظر: نجم الدين محمد بن محمد الغزي، لطف السمر وقطف الثمر: من تراجم أعيان الطبقة الأولىٰ من القرن الحادي عشر (دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨١م)، ٢: ٥٨٤-٥٨٥؛ الحسن بن محمد البوريني، تراجم الأعيان من أبناء الزمان (دمشق: المجمع العلمي العربي بدمشق، =

كان بِوُسعِ اليهود أن يسألوا مفتيًا غير رسمي، فإنهم آثروا سؤال المفتي الرسمي، لِمَا غلب علىٰ ظنهم من أن فتواه ستكون أبلغ أثرًا.

وقد وضحت هذه الحالة كيف كانت فتوىٰ المفتي تُستخدم -بوصفها وثيقةً- في سياق الإجراءات القانونية في المحكمة. ومن الواضح أن المفتي كان يتعين إعلامُه بالقضية، وأنه لم يكن -في العادة- يتدخل في الإجراءات المتبعة في المحكمة بين يدي القاضي. وفي حالتنا هذه كان بعضُ أطراف القضية هو من أحاط المفتي خُبْرًا بها، بينما كان القاضي نفسه -في حالات أخرىٰ- هو الذي يعرض الأمر عليه، حتىٰ إذا حُملت الفتوىٰ إلىٰ ساحة المحكمة، جعل القاضي يقلب فيها نظره، ليقف علىٰ مدىٰ مطابقتها للقضية التي بين يديه. وفي بعض الحالات كهذه الحالة - كانت الفتوىٰ تُدون في سجل المحكمة بألفاظها، وفي بعضها، بالمعنىٰ دون اللفظ.

ولا يعني ذلك أن المفتي الرسمي لم يكن يتدخل البتة في إجراءات المحكمة، فقد ذكر شرف الدين موسىٰ بن يوسف الأنصاري (توفي بعد ١٥٩٢م) -الذي شغل منصب نائب القاضي الشافعي في دمشق- أن أمين مفتي المدينة الحنفيِّ المعينِ رسميًّا، محمد بن هلال الحنفي، أرسل إليه في سنة ١٩٥٠م فتويين، لعلهما للحنفي. وهاتان الفتويان -اللتان تَلتَا فتاوىٰ أبي السعود أفندي- أكدتا نظامًا حاصلُهُ أنه لا ينبغي أن يُفصَل في الحالات التي مضىٰ عليها أكثر من خمسة عشر عامًا في المحكمة. علىٰ أنه في معظم الحالات كان أحد المتقاضين هو الذي يحمل فتوىٰ المفتي إلىٰ المحكمة[1].

= ١٩٥٩-١٩٦٣م)، ٢: ١٢٧-١٢٨؛ محمد أمين بن فضل الله المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠٦م)، ١: ٥٣٠. واستخدام مفتي الشافعية الذين شغلوا وظيفة رسمية يستحق دراسة أخرىٰ، وحسبنا هنا أن نقول: إن هناك أمثلة أخرىٰ لمتقاضين يجلبون فتوىٰ من القاضيين الرسميين: الحنفي والشافعي. وفي بعض الحالات يجلبون فتوىٰ المفتي الشافعي الرسمي فقط (انظر - مثلا:

Cohen and Ben Shimon-Pikali, Jews in the Moslem Religious Court, 1: 216).

(١) شرف الدين موسىٰ بن يوسف الأنصاري، نزهة الخاطر وبهجة الناظر (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩١)، ١: ١٦٩-١٧١. وانظر عن محمد بن هلال: المحبي، خلاصة الأثر، ٣: ٢٢٧-٢٢٨.

لقد كان حمل فتوىٰ من مفت رسمي إلىٰ المحكمة في القدس أمرًا معمولا به في سائر البلدان. وثمة دراسات لمحاكم أخرىٰ -كدراسة بواتش إرجينه Bogaç Ergene[1] لمحاكم جانقيري Çankiri وقسطموني Kastamonu في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ودراسة جيربر Gerber لبورصة Bursa، ودراسة هوليا كانباكال Hülya Canbakal لمحكمة عينتاب Ayntab في القرن السابع عشر- قد نبهت علىٰ الدور المهم الذي تؤديه فتاوىٰ المفتي (المفتي الأكبر، أو المفتين المعينين في الأقاليم) في الإجراءات القانوينة. وقد انتهت أغلبُ هذه الدراسات إلىٰ نمط بعينه: ففي معظم الحالات التي اعتقد فيها القاضي صحة الفتوىٰ المتعلِّقة بالقضية المنظورة، يكون المتقاضي الذي جلب الفتوىٰ إلىٰ المحكمة هو من كسب القضية.

وينبغي -طلبًا لمزيد من الإيضاح لهذا الأمر- مقابلة ظهور فتاوىٰ المفتين الرسميين في سجل المحكمة بالغياب النسبي لفتاوىٰ أولئك الذين لم يتقلدوا منصبًا رسميًّا - لا نحاشي من ذلك إلا فتاوىٰ الفقهاء الذين اختارتهم الهيئة الهرمية العلمية، والذين أُدرجت كتبهم في المختار الفقهي السلطاني، كخير الدين الرملي الذي مر ذكره (في الفصل الرابع). ولا يعني ذلك أن فتاوىٰ المفتين غير الرسميين لم تكن تُرفع إلىٰ المحكمة، ولكنها كانت إذا حملت إليها، لم تدون (أو حتىٰ لم تُذكر) في سجلها. وهذا الغياب عن السجلات يعني أن اللجوء إلىٰ هذه الفتاوىٰ لم يكن يُعد جزءًا من الإجراء الرسمي في القضاء؛ ولذلك من الصعب تقييم أثر الفتاوىٰ الصادرة عن الفقهاء غير الرسميين علىٰ أحكام القضاة، وإن كان أثر فتاوىٰ المشهورين منهم غيرَ

---

(1) Bogaç Ergene, Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: legal Practice and Dispute Resolution in Cankiri and Kastamonu (1652-1744) (Leiden: Brill, 2003), 139-40, 149-50; Haim Gerber, State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective (albany: State University of New York Press, 1994), chap. 3; Hülya Canbakal, "Birkaç Fetva Bir Soru: Bir Hukuk Haritasina Dogru," in Sinasi Tekin'in Anisina Uygurlardan Osmanliya (Istanbul: Simurg, 2005), 258-70; Ronald C. Jennings, "Kadi, Court, and legal Procedure in 17th C. Ottoman Kayseri: The Kadi and the legal System," Studia Islamica 48 (1978): 133-36; Ronald C. Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri," Studia Islamica 50 (1979), 156-59.

منكور -كما سيأتي- في المحكمة وخارجها.

وفي الأماكن التي يقوىٰ فيها سلطانُ مشاهير المفتين غير الرسميين تَستخدم رعايا السلطنة -كاليهود في هذه الحالة- فتاواهم لتعزيز مطالبهم المشروعة. وبينما كان يهود القدس في القرن السادس عشر يعرفون مزية الحصول علىٰ فتوىٰ من المفتي الإقليمي الرسمي لدعم مطالبهم المشروعة في المحكمة، كان بعض إخوانهم في الدين يرفعون مسائلهم إلىٰ مفتين آخرين غير رسميين متىٰ رأوا أن فتاواهم ستعضد مطالبهم المشروعة. ففي أواخر القرن السادس عشر -مثلا- مَثَلَ يهوديان سكندريان -هما صمويل بن شمس بن إسحاق وسلمان [سلمون] ابن موسىٰ بن إسحاق- أمام القاضي الحنفي في قضية تتعلق ببعض الشئون التجارية، وبمداينات لا يعنينا الخوض في تفصيلها هنا، وبعد الفصل في القضية في المحكمة، حمل بعضهم -ولعله أحد الخصمين- صورةً من الحكم إلىٰ مفتي القرن السادس عشر الشهير محمد بن عمر شمس الدين الحانوتي، الذي لم يكن مفتيًا رسميًّا[1]. وفي الحق أن قرار التاجر اليهودي بالمُضيِّ إلىٰ الحانوتي يدل علىٰ ما لفتاوىٰ الأخير من أهمية في المحكمة، أو يشير -بدلا من ذلك- إلىٰ الثقة التي حظيت به هذه الفتاوىٰ بين المسلمين وغير المسلمين علىٰ السواء.

وتظهر كذلك أهمية فتاوىٰ المفتين الرسميين -وخاصة فتاوىٰ أكابر مفتي السلطنة- في إجراءات رفع العرائض إلىٰ الباب العالي، كما يبين ذلك مثال آخر من القدس يرجع إلىٰ القرن السادس عشر. ففي سنة ١٥٥٠م، رفع أحد موظفي بيت المقدس عريضةً إلىٰ الباب، يدعي فيها أن يهود المدينة استأجروا أجزاء من الأرض التي منحته الدولة العثمانية إياها راتبًا (تيمار)[أ] لمقبرتهم، ولم يدفعوا له من المال ما اتفقوا عليه، فاستفتىٰ -قبل رفع العريضة إلىٰ الباب- المفتي الأكبر في ذلك الوقت، أبا السعود أفندي، وتلقىٰ منه الجواب، فصدر -استنادًا إلىٰ فتوىٰ المفتي وإلىٰ

---

(١) محمد بن عمر بن شمس الدين الحانوتي، فتاوىٰ الحانوتي، Library MS Veliyüddin 1494، 428r-429v. انظر عن محمد بن عمر بن شمس الدين الحانوتي: المحبي، خلاصة الأثر، ٤: ٧٦-٧٧.

(أ) التيمار: الأرض التي تمنح لشخص أو أكثر لقاء وظيفة معينة، وتقل وارداتها عن عشرين ألف آقجة. وهو النظام الذي اصطلح علىٰ تسميته قبل العثمانيين بالإقطاع. وقد أُلغي نظام التيمار رسميًّا سنة ١٨٣١م، وإن كان قد تلاشىٰ علميًّا قبل ذلك التاريخ. (سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات التاريخية العثمانية، ص٧٦).

العريضة- مرسوم سلطاني وأُرسل إلىٰ بيت المقدس. ولما وصل المرسوم -متضمنًا الفتوىٰ- استدعىٰ القاضي الخصوم، وانتهىٰ -بعد فحص الوثائق التي قدمها المتنازعون، والشهادات التي تدعم دعاواهم- إلىٰ الحكم لمصلحة صاحب التيمار. ولا يُعلم علىٰ التحقيق لم قرر صاحب التيمار أن يرفع سؤاله إلىٰ المفتي الأكبر قبل تقديم العريضة إلىٰ «الباب»[1]. والمهم هو أنه قدَّر أن فتوىٰ المفتي الأكبر سوف تعزز موقفه لدىٰ الباب أولا، ثم لدىٰ المحكمة بعد ذلك. وعلىٰ الرغم من أنه محالٌ عمليًّا -في أغلب الحالات- تصور القصة كاملةً وراء الفتاوىٰ في جوامع [فتاوىٰ] أكابر المفتين، فإن من المنطقي أن يكون المستفتون في بعض الحالات -علىٰ الأقل- يَتَغَيَّوْنَ رفع عريضة إلىٰ «الباب»[2].

ومما يجدر التأكيد عليه أن أولئك الذي كانوا يرفعون أسئلتهم إلىٰ المفتي الأكبر لم يكونوا دائمًا من رجال النخبة السلطانية الحاكمة. فعندما أراد اليهود الأشكيناز بالقدس تجديد معبدهم في المدينة في أواخر القرن السابع عشر، خاطبوا في ذلك المفتي الأكبر، فيض الله أفندي، فأفتاهم بالجواز[3]، فرفعوا عريضة إلىٰ «الباب»،

---

(1) Cohen and Ben Shimon-Pikali, Jews in the Moslem Religious Court, 1:92.

(2) On the practice of obtaining a ruling before petitioning the Porte, see Abdurrahman Atçli, "Procedures in the Ottoman Court and the Duties of the Kadis" (MA thesis. Blikent University, Ankara, (2002, 22-21; Basak Tug, "Politics of Honor: The Institutional and Social Frontiers of 'Illicit' Sex in Mid-Eighteenth-Century Ottoman Anatolia" (PhD diss., New York University, 2009), 111-23.

(٣) ولا يُدرىٰ - مع ذلك - من الذي رفع هذا السؤال إلىٰ المفتي الأكبر، فلعلهم أرسلوا إليه رسولا أو سألوا نفرًا من أهل دينهم أن يستفتوه، ثم أن يكتبوا عريضة إلىٰ الباب نيابةً عنهم. وقد سجل دليل كتابي (scribal manual) من القدس في القرن السابع عشر مراسلات من يهود القدس إلىٰ يهود إسطنبول، يطلبون إليهم فيها أن يحصلوا علىٰ فتاوىٰ من المفتي، شيخ الإسلام، لأغراض شتىٰ. وبعض هذه المراسلات تعكس الصلات الوثيقة بين بعض يهود إسطنبول غير المعلومين والمفتي الأكبر (وكذلك بينهم وبين آخرين من كبار الفقهاء والمسئولين).

Minna Rozen, "Influential Jews in the Sultan's Court in Istanbul in Support of Jerusalem Jewry in the 17th Century" [in Hebrew], Michael 7 (1981): 394-430; Minna Rozen, The Jewish Community of Jerusalem in the Seventeenth Century [in Hebrew] (Tel Aviv: Tel Aviv University and the Ministry of Defense Publishing House, 1984), 419-21.

فصدر -كما وقع لصاحب التيمار- مرسوم سلطاني أُرسل إلىٰ محكمة القدس(١). وكثيرٌ من الأسئلة المحفوظة في جوامع فتاوىٰ أكابر مفتي السلطنة تبعث في النفس احتمالَ كون السائلين من عامة الناس، أو ممن ناب عنهم، فقد سئل منتشزاده أفندي (وكان المفتي الأكبر في سنتي ١٧١٥ و١٧١٦م) -مثلا- عن واحدٍ من النخبة الحاكمة (أهل العُرف)، كان قد استولىٰ قهرًا علىٰ مال لوريث قاصر(٢).

لقد أبدىٰ يهود القدس -كجميع مَنْ كانوا يستفتون المفتين الرسميين- معرفة فائقة بالإجراءات القانونية، بل إن بعضَ الحالات تدل علىٰ أن المستفتين كانوا علىٰ علم أيضًا بالأدلة الشرعية الخاصة، وأنهم كان يحاولون التلاعب بها لتحقيق مآربهم. ولعل فتويين إحداهما لكمال باشا زاده، والأخرىٰ لأبي السعود أفندي، تتعلقان بجواز بعض الممارسات الصوفية، تبينان هذا الأمر(٣). وعلىٰ الرغم من أن فتوىٰ

---

(1) Cohen and Ben Shimon-Pikali, Jews in the Moslem Religious Court, 1:89-87.

(2) Mentesîzâde, Fetâvâ, 521r.

(٣) كان كمال باشا زاده أحد أئمة الفقهاء في الأراضي المركزية للسلطنة، وقد صنف - في مطالع القرن السادس عشر - رسائل عَرَضَ فيها لبعض الممارسات، كالرقص في حِلَق الذكر (وإبراهيم الحلبي فقيه آخر). وفي كتب تاريخ الولايات العربية فتاوىٰ لأئمة فقهاء - ومعظمهم غير حنفي - تجيز بعض الممارسات الصوفية المختلَف فيها، كاستعمال الطبل والموسيقا في الذكر. وعلىٰ الرغم من أن الفقهاء المذكورين في كتب التاريخ لم يبحثوا مسألة الرقص مباشرة، كما صنع الفقهاء في السؤال، فإنه يبدو أن السؤال المطروح علىٰ كمال باشا زاده يمثل جزءًا من جدال قائم بشأن مشروعية مجموعة من الممارسات الصوفية، وهو الجدال الذي عم - كما رأينا قبل قليل - المذاهب الفقهية والأقاليم. انظر: أحمد شمس الدين كمال باشا زاده، رسالة في الرقص، - Süleymaniye Library MS Denizli 114-1, 225r 228r؛ إبراهيم بن محمد الحلبي، رسالة في الرقص، Süleymaniye Library MS Es'ad Efendi 1690, 214v-225r؛ نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة (بيروت: جامعة بيروت الأمريكية، ١٩٤٥-١٩٥٨م)، ٣: ١٦-٢٠؛ الغزي، لطف السمر، ٢:٥٩٥-٦٠٠، ٦٥٦-٦٥٩. وانظر بشأن حلب: محمد بن إبراهيم بن الحنبلي، در الحَبَب في تاريخ أعيان حلب (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٢-١٩٧٤م)، ٢ (القسم الأول): ٤١٦. وقد استمر هذا الجدل حتىٰ القرن الثامن عشر (وربما إلىٰ ما بعد ذلك)، فنافح عبد الغني النابلسي عن الممارسات الصوفية المختلف في جوازها، وحكىٰ - في رسالته التي صنفها في هذه المسألة - إجازة خير الدين الرملي رفع الصوت بالذكر. عبد الغني النابلسي، جمع الأسرار في رد الطعن عن الصوفية الأخيار أهل التواجد بالأذكار، (بيروت: دار المحبة، ٢٠٠٠م). وانظر أيضًا: =

كمال باشا زاده ذُكرت في مجموع فتاوىٰ أبي السعود، بعد جواب هذا الأخير، فإن من الواجب النظرَ فيهما بوصفهما فتويين منفصلتين، صدرتا في زمانين مختلفين. لقد تقدمت فتوىٰ أبي السعود في جامع [فتاواه] فتوىٰ سلفه، ولكني سأعكس الأمر هنا، وسأقرأ الفتويين علىٰ ترتيب التاريخ. ولهذ الصلة التي أقامها أبو السعود [بين الفتويين] أهميتُها، وهو ما سنعرض له أيضًا.

ودونك الآن فتوىٰ كمال باشا زاده:

سؤال: ما قول فقهاء الدين النبوي، وحكماء الشرع المصطفوي -أيدهم الله بما أنعم عليهم، وأيدهم بالقوة فيما يحكمون به، وأقامهم علىٰ الجادَّة فيما أوجبه عليهم من صحة الرأي- في طائفة المتصوفة الذين يذكرون الله، ويجلسون في حِلَقٍ، علىٰ صورةٍ لا يغيرونها، ويرددون كلامًا، كـ «لا إله إلا الله»، و«هو»، أو «يا الله»، حتىٰ إذا طاب وقتهم رفعوا عقائرهم، وإذا أمعنوا في الذكر جمعوا إلىٰ الكلام الحركةَ، فجعلوا يدورون إلىٰ اليمين وإلىٰ الشمال. وربما استغرقهم الفكر أحيانًا فيما عاملهم به الله ﷻ. وفي أحيانٍ أخرىٰ تجذبهم الحضرة الإلهية، فإذا هم يضربون الأرض بأقدامهم، ويَثِبُون [في دوران]، فإذا رأىٰ المنكِرُ ذلك، قال: إنهم يرقصون أشدَّ ما يفعل أهلُ الرقص، ويجيبه الصوفية، قائلين: إننا نثب -مغلوبين- من الوجد، وقد ذهلنا عن أنفسنا، ونوافق صحيح السنة، وحسن المقصد لدىٰ [؟] شيوخنا». فالصوفية «يذكرون» [الله] علىٰ هذا النحو في حضرتهم [الشيوخ]، فلا يمنعونهم [من ذلك]، بل إنهم يجدون سرورًا وأُنْسًا بمشاهدتهم والاستماع إليهم، والحالُ التي يكونون عليها عند حضور «السماع» [وهو مجلس صوفي يتضمن موسيقا، ورقصًا، وغناءً، ويُتخذ وسيلة للتقرب إلىٰ الله] يشهد بذلك. ورأينا أن بعض الفقهاء [أجاز؟] الذكر في هذه

= Ahmet T. Karamustafa, God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1500-1200 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1995); Derin Terzioglu, "Sufis in the Age of State Buliding and Confessionalization, 1600-1300," in The Ottoman World, ed. C. Woodhead (London: Routiedge, (2011, 99-86; Zeynep Yürekli, Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektashi Shrines in the Classical Age)Farnham, Surrey, UK: Ashgate, (2012.

المجالس، وهو ما يعني أنهم يذكرون [الله] فيها علىٰ مقتضىٰ السُّنة المشار إليها آنفًا، وقد رأينا الكثير من سادتنا الفقهاء -وهم أعلام زمانهم- يفتون بجواز هذا الأمر. ووجدنا كذلك في بعض كتب أئمة الفقهاء من الحنفية والشافعية أنهم يجيزون ذلك، ويبينون ما للذكر من فضيلة كبيرة ونفع عظيم. وقد ذقنا [؟] هذا، وشهدنا مرارًا ما بينوه [؟]، وشهدنا كذلك أن ما يُنكر إنما يقع علىٰ نحو متقطع؛ فهل ما يفعلونه جائز أم لا؟

الجواب: لا نَكارةَ في تواجدهم إن كان في إخلاص، ولا إشكال من جهة الشرع في تمايلهم، ما كان الصدقُ رائدَهم . . . . . . ، وذلك مباحٌ لمن أذن له شيخُه أن يفعله -في الأحوال المذكورة- في الذكر والسماع. فما سبق جائز في الذكر والسماع للصوفية العارفين، الذين ينفقون أوقاتهم في أفضل ما يعمله السالكون، والذين يملكون أنفسهم عن قبائح الأحوال . . . ، وإذا ذكروا الله أنُّوا، فإذا شاهدوه اطمأنوا، وإذا دخلوا حظيرة القرب هاموا [؟] - فإن غلبهم سلطان الوجد، شربوا من معين مراده. فبعضهم تدركه النفحات الإلهية الليلية، فيخر علىٰ الأرض، لا تستمسك قدماه، وبعضهم تنصبُّ عليه بوارق الرحمات، فيهتز في رضا، وبعضهم يدنيه الحب من حظائر الأنس، فيُستغرق في الفناء، ومَنْ صحَّ منه الوجد لم يحتج غناء المغنِّي، فهو يرفل في نعيم أبدي، سكرانَ من غير خمر.

هذا جوابي، والله أعلم[1].

هذا السؤال المرسل إلىٰ كمال باشا زاده -والظن أنه وُجه إليه شخصيًّا- بالغ الأهمية، فهو يَعْرِض لبعض الممارسات الصوفية التي احتدم الجدل في إباحتها في مطالع القرن السادس عشر[2]. والذي أضفىٰ علىٰ هذا السؤال مزيدًا من الأهمية أن الصوفية سألوا فقهاء حنفية وشافعية آخرين عن رأيهم في هذه الممارسات. والظاهر من رواية الصوفية أن هؤلاء الفقهاء كانوا يرون جواز هذه الممارسات، وأنها موافقة

---

(1) Ebû's-Su'ûd Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Library MS Ismihan Sultan 226, 189r189-v.

(٢) أحمد شمس الدين كمال باشا زاده، رسالة في الرقص، Süleymaniye Library MS Denizli 114-1, 225r -228r؛ إبراهيم بن محمد الحلبي، رسالة في الرقص، Süleymaniye Library MS Es'ad Efendi 1690, 214v-225r.

للسُّنة النبوية؛ فلذلك يمكن تفسير التوجه إلىٰ مفتي السلطنة الأكبر بأنه دعوة لأن يشارك في هذا الجدل المستمر الذي أزعج كثيرًا من فقهاء القرن السادس عشر وعلمائه، من حنفية وغير حنفية.

وقد قرر السائل -في سياق ذلك- أن يخاطب فقهاء إسطنبول. وفي الحق أنا لا نعرف شيئًا عن هويته، فلعله من الرعايا العرب، قدَّر في نفسه أنه واجدٌ نصيرًا قويًّا لرأيه في عاصمة السلطنة، أو لعله موظف عثماني، أو قاض، أراد الاستيثاق من رأي المفتي الأكبر. ولعله رأىٰ أن بوسعه -وقد سأل شيخ الإسلام، وحصل علىٰ رأيه بالعربية- أن يرد علىٰ حجج فقهاء البلاد العربية الذين ينكرون هذه الممارسات. وغالب الظن أنه اعتقد أن المفتي الأكبر هو المرجعية الهادية التي يناط بها رفع هذا النزاع، وإن لم يكن جوابُه مقنعًا ضرورةً للفقهاء الآخرين، أو للصوفية أنفسهم.

ومما يلفت الانتباهَ أن السؤال الذي توجَّه إلىٰ كمال باشا زاده وجوابه عليه قد وردا جميعًا -بعد عدة عقود- في جواب خَلَفِه، أبي السعود أفندي. فقد سأله سائل -بعد الديباجة-عن:

قوم يرددون «لا إله إلا الله»، «هو»، «يا الله»، وهم يغنون، ويصخبون. وهم يرفعون أصواتهم أحيانًا، ويخفضونها أحيانًا أخرىٰ وفقًا لما يناسب هذه الأعمال غير المشروعة، وذلك الصنيع الفاسد. فهم لا يدعون الله في أدب، وإنما يبتدعون، كاتخاذهم راية. فأفتنا برأيك، عسىٰ الله أن يجزيك خيرًا، وأن يدخلك في حمىٰ سيد المرسلين ﷺ.

فأجاب أبو السعود أفندي بما يلي:

ما ذُكر في سؤالك بدعة قبيحة، وخدعة مخترعة مقيتة، لا مدخل لها في الشرع. وهؤلاء سوف يسقطون في هاوية الضلال؛ إذ يلتذون بسماع أولئك الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، ويجعلون القرآن [المثاني] [؟] غناء. ومن أسفٍ أن من يرىٰ هذا الصنيع حقًّا، إذا سمع الصوفية منه ذلك لم ينتهوا عن ملابسة هذه المحرمات. وأولئك الذين لا يجددون كلمة التوحيد بين يدي عبادتهم سوف يمسهم عذاب أليم. [لكن] [أنت] يا من تندب [؟] هذا [الفعل]، وتحرض المؤمنين ضده. [ليس ثمة ما

ينكر في] تحسين الصوت بالقرآن دون زيادة أو تبديل، والله يقول: والله يهدي إلىٰ الحق، «حسبنا الله ونعم الوكيل» [القرآن: ٣: ١٧٣].

[ثم نقل جواب كمال باشا زاده][1].

ثمة تشابه لافت بين السؤال الذي وُجِّه إلىٰ كمال باشا زاده وذلك الذي وُجه إلىٰ أبي السعود أفندي، وكذلك ثمة اختلافات مهمة. فكلتا الفتويين (أعني السؤالين وجوابيهما) تُشعران بالطبيعة الحوارية لعملية الاستفتاء ورجع الجواب من المفتين. وقد دلت هذه الحالة علىٰ أن من المحاورات ما يدوم عقودًا. ويبدو كذلك أن السائل وأبا السعود كان كلاهما علىٰ علم بما وقع من مراسلات بين مستفتين من البلاد العربية وأكابر مفتي السلطنة بشأن هذه المسألة. فبالنظر إلىٰ سؤال المستفتي، تشير مشابهة العبارات المنسوبة إلىٰ الصوفية فيه لنظائرها الواردة في السؤال الأول إلىٰ أن هذه العبارات استُعملت بقصد تأطير النزاع. ومع ذلك، فقد زاد السائل الثاني -خلافًا للأول- أوصافًا تشير بلا مراء إلىٰ إنكاره الشديد لممارسات الصوفية. ولعله وصف بعض ما يفعله الصوفية بالبدعة لأنه كان عالمًا بفتوىٰ كمال باشا زاده المتقدمة، وأراد أن يَثني أبا السعود عن المصير إليها، والقول بها. وبالنظر إلىٰ جواب المفتي، دل نقله فتوىٰ سلفه علىٰ إلمامه بتاريخ المباحثة وبخصوصيتها الجغرافية، وهو ما يومئ إليه صوغ الفتويين بالعربية. وفضلا عن ذلك، جعلت إشارة أبي السعود إلىٰ فتوىٰ كمال باشا زاده من هذا الأخير سلفًا، علىٰ الرغم من أن فتوىٰ أبي السعود تدعو إلىٰ التفكر في مدىٰ موافقته لسلفه[2].

وكان المستفتون يسألون أحيانًا المفتين الرسميين -وهم في العادة مفتو الأقاليم- دفاعًا عن ممارسات محلية في إطار السلطنة. وإليك هذا المثال: ذكر مفتي دمشق الرسمي، عبد الرحمن بن محمد العمادي (ت ١٦٤١م)، في كتابه **«هدية ابن العماد لعُبَّاد العِباد»** لقاءه بأسعد أفندي (ت ١٦٢٥م)، الذي مرَّ بدمشق في طريقه إلىٰ

---

(1) Ebû's-Su'ûd Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Library MS Ismihan Sultan 226, 189r-189v.

(٢) يمكن الوقوف علىٰ ديناميكية مماثلة في فتويين من النصف الثاني من القرن السابع عشر. انظر: Minkarîzâde Yahyâ Efendi, Fetâvâ, Süleymaniye Library MS Hekimoglu 421, 53r; Mentesîzâde, Fetâvâ, 77r.

الأراضئ المقدسة[1]. لم يكن أسعد أفندي راضيًا عن صلاحية المياه التي في أحواض الوضوء بدمشق، وقد بلغت من السوء في رأيه حدًّا أراد معه الأمر بتجديد الأحواض. وفي الحق أن هذا الرأي لأسعد أفندي في مياه دمشق يعني أن وضوء الدمشقيين غيرُ صحيح، لولا أن العمادي أثبت -كما روىٰ هو- صلاحية المياه، وكذلك صحة وضوء الدمشقيين، مستدلا بمقطع اقتبسه من بعض كتب ابن نجيم[2]. وبعد ذلك بعقود، أشار مفتي دمشق الرسمي أيضًا، وهو علاء الدين الحصكفي إلىٰ وجود اختلاف في بعض المسائل الفقهية بين بلاد الشام والأراضي المركزية للسلطنة، وتضمَّن قولُهُ ميلًا إلىٰ صنيع الدمشقيين[3]. وبعبارة أخرىٰ: كان سؤال المفتين الرسميين المحليين يمثل -في بعض الأحيان- حلًّا جيدًا لحفظ مشروعية الممارسات المحلية في كَنَف السلطنة.

قبل الفتح العثماني في سنتي ١٥١٦-١٥١٧م، كان أغلب سكان البلاد العربية واهني الصلة -إن كان ثَمة صلة- بالهيئة الهرمية العلمية العثمانية المتطورة، وبالنظام التشريعي[4]. وقد أدىٰ هذا الفتح إلىٰ تقديم وظائف قانونية جديدة -كوظيفة مفتي

---

(1) On Es'ad Efendi, see Abdülkadir Altunsu, Osmanli Seyhüllslamiari (Ankara: Ayyildiz Matbaasi, 1972), 58-59.

(٢) انظر في رأي ابن العماد، وانتصار عبد الغني النابلسي لهذه الفتوىٰ: عبد الغني النابلسي، نهاية المراد في شرح هدية ابن العماد (Limassol, Cyprus: Al-Jaffan wa'l-Jabi', 1995)، ٢٧٦-٢٨٠.

(٣) محمد بن علي بن محمد الحِصني علاء الحصكفي، الدر المنتقىٰ في شرح الملتقىٰ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ٢: ٣٢٣.

(٤) كان بعض رعايا المماليك علىٰ علم ببعض مؤسسات النظام القانوني العثماني المزدهر، فقد حوت كتب التاريخ والطبقات التي عَرَضَت لأواخر القرن الخامس عشر ومطالع القرن السادس عشر تراجم لكبار فقهاء الدولة العثمانية، ممن دخلوا الأراضي المملوكية. وكذلك كان بعض رعايا المماليك (كالتجار والعلماء)يسافرون إلىٰ الأناضول وإلىٰ الأراضي العثمانية في أواخر القرن الخامس عشر. انظر مثلا: ابن طوق، يوميات شهاب الدين أحمد بن طوق (دمشق: المركز الفرنسي بدمشق، ٢٠٠٠-٢٠٠٧م)، ٢: ٩٤٧-٩٤٨؛ Emire Cihan Muslu, "Ottoman-Mamluk Relations: Diplomacy and Perceptions", (PhD diss., Harvard University, 2007)، ١-٨٦. وقد ذكر علي بن يوسف البُصروي في تاريخه حادثةً تلقي بعض الضوء علىٰ العلاقات المستمرة بين فقهاء الدولة العثمانية ونظرائهم في سلطنة المماليك. ففي سنة ١٤٩٠م - والحرب مستعرة بين العثمانيين والمماليك - أرسل =

السلطنة الأكبر- إلىٰ البلاد العربية، وغدت عاصمة السلطنة مركزًا سياسيًّا، وعلميًّا، وتشريعيًّا مهمًّا. وفيما درسناه إلىٰ الآن من الحالات ما يدل علىٰ اتساع المعرفة لدىٰ عدد متزايد من رعايا السلطنة بالهيئة العلمية العثمانية، وبالوظائف السلطانية القانونية في العموم، وخاصة وظيفة مفتي السلطنة الأكبر، وزملائه من مفتي الأقاليم المعينين رسميًّا. وقد كان بعض المستفتين -كصاحب التيمار- من رجال السلطة القضائية في الدولة، أو من النخبة الحاكمة الذين استقر بهم المقام في البلاد العربية. ومن جهة أخرىٰ، بدا جليًّا أن العامة -كيهود القدس- كانوا يعرفون ما يكفي لسؤال مفتي المدينة الرسمي. وقد أسلفنا قبلُ أن الاستكثار من سؤال فقهاء بأعيانهم يومئ إلىٰ أن رعايا السلطنة كان لهم نصيب من «المعرفة الفقهية» التي تُسعدهم في تحقيق العدالة.

وليس يعني ذلك أن جميع الناس (أو حتىٰ جميع رجال النخبة الحاكمة أو القضاة) كانوا سواءً في العلم بمذاهب الفقهاء علىٰ اختلافها، وبما يمكن أن تنطوي عليه من فوائد يجتنيها منها صاحبُ القضية في قضيته. ولعل بعضهم كان في تقلبه علىٰ المفتين أمهر من بعض. ولا يبعد كذلك أن يكون بعض المستفتين -علىٰ الأقل- يقلدون مفتين بأعيانهم، بقطع النظر عن الوظيفة التي يشغلونها في «المشهد التشريعي» الجديد. علىٰ أنه كان هناك -كما دلت علىٰ ذلك دراسة بواتش إرجينه لمحاكم قسطموني وجانقيري- بعض العوائق التي لعلها حالت دون الوصول اليسير إلىٰ النظام التشريعي السلطاني، وإلىٰ مفتيه[1]، فمن ذلك البعد الجغرافي للمدينة التي يعمل فيها المفتي الرسمي -ودع عنك بُعد عاصمة السلطنة- ومنها نفقات الإجراءات، وكذلك اللجوء إلىٰ خبير قانوني يمكنه إسداء العون في صياغة السؤال، وتقديمُ التوجيه القانوني[2].

= مفتي العثمانيين الأكبر ملا عرب مبعوثه الخاص إلىٰ قادة المماليك يخبرهم أنه وفقهاءَ الدولة العثمانية لم يرضوْا عن قرار بايزيد الثاني بمهاجمة سلطنة المماليك. ومما يجدر ذكره أن ملا عرب كان من الفقهاء الذين يتنقلون بين الأراضي المملوكية والأراضي العثمانية. علي بن يوسف البُصروي، تاريخ البصروي: صفحة مجهولة من تاريخ دمشق في عصر المماليك، من سنة ٨٧١هـ - لغاية ٩٠٤هـ- (بيروت: دار المأمون للتراث، ١٩٨٨م)، ١٤٠.

(1) Ergene, Local Court.

(٢) يبدو أن الفتاوىٰ كانت تصدر مجانًا في المراحل الأولىٰ لإنشاء وظيفة شيخ الإسلام، ثم لما تطورت=

ولقد يجب علىٰ المرء أن يُقرَّ -دون استخفاف بأهمية هذه العوائق، ودون تَعَامٍ عن الاختلافات بين رعايا السلطنة في العلم بالإجراءات القانونية وفي الأخذ بها- أن السبيل كانت ميسورةً لكثير من الناس للوصول إلىٰ النظام القانوني عامة، وإلىٰ المفتين المعينين رسميًا خاصة. ولم يزل وجود محاولات مخفقة في الحصول علىٰ فتوىٰ مفت أمرًا تُعْوِزُه الوثائقُ، وكذلك وجود فتاوىٰ لا تنزل من المستفتين منزلة الرضا. وتشي بعض الحالات -كحالة يهود القدس في القرن السادس عشر- بأن العامة كانوا علىٰ علم بالإجراءات القانونية، أو كان لديهم -في أقل تقدير- حظٌّ من التوجيه القانوني. ومن الممكن تفسير قرار الرعايا باستفتاء المفتي الأكبر -مع وجود بدائل أخرىٰ لديها- بأنه اعتراف منها بوزن الفتوىٰ الصادرة عن مفتٍ رسمي في النظام القانوني العثماني، ولعله كذلك دليل علىٰ رضاها بمرجعية هؤلاء المفتين. وبعبارة أخرىٰ: يتعين وصف المسألة من منظور النظام القانوني السلطاني، الذي يروم بسطَ سلطانه، ومن منظور نظام «المستفتين»؛ ولذلك كان من الضروري إنعامُ النظر في كيفية تحصيل رعايا السلطنة -وبخاصة أولئك الذين لم يكونوا من النخبة الحاكمة أو القضائية- العلمَ بالإجراء القانوني، وبـ «متىٰ» و«كيف» يخاطبون المفتين الرسميين.

وتذكر المصادر طائفةً من القنوات التي كان يسع الراغبين في الاستفتاء العلمُ من خلالها بأكثرِ المفتين وفاءً بما فيه مصلحتهم. (وبوسعنا أن نفترض مطمئنين أنه كان هناك أيضًا أماكن أخرىٰ نُقلت فيها المعرفة الفقهية وأذيعت). وقد كانت المحكمة

= التراتيب الإدارية لهذه الوظيفة، فُرضت رسوم لتغطية نفقات الكَتَبَة والأمناء. ومن الصعب تقدير مدىٰ ما كان لهذه الرسوم من أثر في حرمان الناس الحصول علىٰ فتوىٰ. ولكن إذا تجاوزنا الفتاوىٰ التسعة والأربعين المصوغة بالعربية، وجدنا نسبة كبيرة من الفتاوىٰ تتعلق بالأوقاف، أو بالتعيين في الوظائف. وعلىٰ الرغم من أن استنتاج بيانات إحصائية بناءً علىٰ هذه المعلومة ضرب من المجازفة، فإنها تشير إلىٰ أنه - فيما يتصل برعايا السلطنة العرب - كان ذوو الأملاك يؤثرون غالبًا اللجوء إلىٰ شيخ الإسلام. ومع ذلك، فهذا الأمر بحاجة إلىٰ مزيد بحث. وقد كان رسم الفتوىٰ - وفقًا لهزارفِن (نحو منتصف القرن السابع عشر)- سبع آقجات (مفردها آقجة akçe). وكان الهدف من الرسوم تغطية نفقات الكتبة (resm-i müsevvid, kâtibierindir).

Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 32, no. (1969) 1: 53-52.

الشرعية السلطانية أحد الأماكن التي كثيرًا ما يعرض فيها غيرُ الفقهاء الفتاوىٰ الشرعية، وكانت سجلات المحاكم متىٰ ذكرت الفتاوىٰ وصفت هذا الإجراء بألفاظ مُنْشِئة (performative terms)[أ]. ففي سجلات بعض محاكم الأراضي المركزية للسلطنة -مثلا- يُذكر أن المتقاضِين قدَّموا الفتوىٰ (والكلمة المستخدمة هي «إبراز علمك»)[1]، وكذلك كانوا يعلنون في المحكمة أن لديهم فتوىٰ مفتٍ (fetvâm var diyü)[2]. وتحكي سجلات المحاكم غالبًا ما يكون بعد تقديم الفتوىٰ من قراءة القاضي إياها في المحكمة، وتفكره في مدىٰ مناسبتها للحالة المنظورة للحكم، وكان الكُتَّاب يُدرجون الفتوىٰ -في بعض الأحيان- في السجل، الذي يحصل المتقاضون علىٰ نسخ منه. وربما حمل المتقاضون إلىٰ المحكمة فتاوىٰ أخرىٰ لمفتين غير رسميين، فيتمكنون حينئذٍ من أن يروْا أيُّ الفتاوىٰ أعظمُ قدرًا في نظر المحكمة. وكانت فتاوىٰ المفتي الأكبر تُذكر أيضًا في المراسيم السلطانية، كما دلَّ علىٰ ذلك

(أ) [اخترنا في ترجمة "performative" كلمة «منشئة»؛ لأنها . فيما نرىٰ . دالة علىٰ معناها في الإنجليزية؛ إذ لا توصف الجملة ولا اللفظة بكونها "performative" إلا إذا أنشأت . بمجرد التلفظ بها . حكمًا جديدًا لم يكن، ومن الأمثلة التي أوردوها لذلك قولُ القَس للعروسين: «أعلنت كونكما زوجين»، فإن هذه العبارة توصف بكونها "performative"؛ لأن العروسين صارا بمجرد النطق بها زوجين، ولم يكونا كذلك قبلها، فهي إذن «منشئة» لحكم الزوجية. ويمكن أن نضرب مثلا آخر بصريح الطلاق في الإسلام، كلفظ «الطلاق» اتفاقًا، فإنه ينشئ حكمًا لم يكن بمجرد نطق الزوج به خطابًا لزوجته، وإن لم تصحبه نية الفراق في رأي الجمهور. فكأن الكاتب أراد أن يقول إن سجلات المحاكم كانت إذا أوردت فتوىٰ المفتىٰ في حيثيات الحكم، أوردتها مورد المستنَد الذي لا يسع القاضيَ خلافُه، فكأنها هي التي يناط به إنشاء الحكم، وليس للقاضي . بعد النظر . إلا التلفظ به (المترجم)].

(1) Canbakal, "Birkaç Fetva Bir Soru"; Bilgin Aydin and Ekrem Tak, eds., Istanbul Kadi Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numarali H. 919-927/M. 1513-1521 Istanbul: ISAM Yayinalr, 2008), 349; Rifat Günalan, Mehmet Âkif Aydin, and Coskun Yilmaz, eds., Istanbul Kadi Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numarali H. 927-924/M. -1518 (1521Istanbul: ISAM Yayinair, (2008, 149; Rifat Günaian, Mehmet Akman, and Fikret Saricaogiu., Istanbul Kadi Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 26 Numarali)H. 971-970/M. 1563-1562 Istanbul: ISAM Yayinair, (2008, 355, 412.

(2) Günalan et al., Istanbul Kadi Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numarali, 345; Günaian, Istanbul Kadi Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 26 Numarali, 303-4.

المرسومُ الصادر عقب رفع صاحب التيمار المقدسي عريضتَه. وكانت المراسيم تُرسَل إلىٰ محاكم الأقاليم، حيث كانت تُتلىٰ علىٰ الناس جِهارًا. وفي الجملة، كانت المحاكم السلطانية -وكذلك النظام القانوني السلطاني بوجه عام- بالغي الأثر في تقوية نفوذ الفتاوىٰ الصادرة عن شيخ الإسلام، أو عن المفتين المعينين رسميًّا في الأقاليم، وفي نشرها بين الناس.

ويرجع تيسير المعرفة المتزايدة لرعايا السلطنة بالمفتي الرسمي إلىٰ البيروقراطية [الدواوينية] المتزايدة التي بسطت له يدَ العون، وكذلك إلىٰ أمنائه. وقد أدت هذه البيروقراطية دورًا كبيرًا في نشر المعرفة الفقهية. وكان في المراكز الإقليمية المهمة -كدمشق- أمين واحد للمفتي علىٰ الأقل. ولا يُعلم علىٰ التحقيق متىٰ عُيِّن أول أمين، وإن كان لا يخفىٰ أنه مع نهاية القرن السادس عشر كان ثمة أمين في دمشق(١). ومهمة هذا الأمين -كما رأينا- حملُ فتاوىٰ المفتي إلىٰ المحكمة، وكذلك إلىٰ المستفتين الآخرين في أغلب الظن. ومن الراجح أنه كان يقوم بصياغة سؤال المستفتي، ثم يقدمه إلىٰ المفتي. من أجل ذلك أدىٰ الأمناءُ دورًا محوريًّا في الوساطة بين المستفتي

---

(١) كان هناك أمين دمشقي آخر هو إبراهيم بن عبد الرحمن الدمشقي، المعروف أيضًا بالسؤالاتي (ت ٦٨٣م). وكانت وظيفته جمع الأسئلة لمفتي دمشق الحنفي. المحبي، خلاصة الأثر، ١: ٤١-٤٢. [أقول: ظاهر كلام بوراك أن هذا الأمين كان محض كاتب، والذي في ترجمة السؤالاتي، كما جاء في «خلاصة الأثر» للمحبي وصفُه بكونه «الفقيه الحنفي»، ثم قال [المحبي] « ...وبعدما رجع إلىٰ دمشق استبد بكتابة الأسئلة المتعلِّقة بالفتوىٰ للمفتي الحنفي، وبهر فيها حتىٰ بلغ مرتبةً لم يصل فيها إليها أحدٌ من أبناء العصر، وكان له الاستحضار الغريب لفروع المذهب، واستخراجُها من محالها بسهولة، مع التبحر في الفقه، وكثرة الاطلاع». فالظاهر أن «الأمين» في ذلك العصر لم يكن كاتبًا فحسب، بل كان عالمًا متبحرًا، يُعين المفتي الرسمي في استحضار فروع المذهب عند الفتوىٰ، فكأنه كان قلب عملية الإفتاء، بينما كان المفتي الرسمي لسانها. (المترجم)].

(٢) هذا الأمر شبيه بما وصفه برينكلي ميسيك Brinkley Messick في كتابه .The Calligraphic State Brinkley Messick، The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society، (Berkeiey: University of California Press, 1992). وقد بدا -في بعض الحالات- من الأسئلة المطروحة علىٰ المفتي الأكبر بخصوص مقاطع معينة في الكتب الفقهية أن السائل نفسه من أهل العلم. أبو السعود أفندي، فتاوىٰ، 29r؛ صُنع الله أفندي، فتاوىٰ، Süleymaniye Library MS Resçid Efendi 269, 53v.

والمفتي [حرفيًا: والخطاب الإفتائي][(١)].

ولأمناء المفتي أهميةٌ أخرىٰ ترجع إلىٰ أنهم كانوا يدونون فتاواه ويحفظونها، فهم -في الجملة- مسئولو محفوظات (أرشيف) المفتي؛ ولذلك كان بوسعهم أن يُمدوا المستفتي بمعلومات عن الفتاوىٰ السالفة التي يستطيع الإفادة منها حين يعرض مسألته علىٰ المفتي، وربما حفظوا -سوىٰ ما تقدم- فتاوىٰ أخرىٰ مهمة، كتلك التي يصدرها المفتي الأكبر. ومن الجدير بالذكر كذلك أن سجلات المحكمة كانت تقوم في بعض الأحيان بالأمر نفسه، وذلك حين كان يُدوَّن فيها كلا رأيَيْ مفتي الأقاليم والمفتي الأكبر.

ولنذكر ختامًا أن كتب الفتاوىٰ الصادرةِ عن بعض المفتين قد أدت دورًا مهمًّا في نشر المعرفة الفقهية، وكانت في تداولها في أنحاء السلطنة بمنزلة «الأرشيف العمومي»، بين أهل العلم في أقل تقدير، وكان بوسع الفقهاء والعلماء (وربما بوسع غيرهم) الرجوعُ إليها -ولعلهم فعلوا- عند صياغة أسئلتهم. وقد كان الفقهاء يقفون فيها علىٰ كيفية توجيه السؤال إلىٰ المفتي الأكبر، وعلىٰ آراء أكابر المفتين السابقين، بل علىٰ الكتبِ الفقهية التي اعتمد عليها المفتون السابقون. وبعبارة أخري: كانت كتب الفتاوىٰ أداة مهمة لتعزيز تماسك مؤسسة الإفتاء الرسمية، وما يصدر عنها من فتاوىٰ[(٢)].

---

(١) وفي أواخر القرن الثامن عشر، كتب ترجمان السفارة السويدية، Ignatius Mouradega d'Ohsson، يقول: إنه كان في «كل محكمة علىٰ أرض السلطنة» كتابان -علىٰ الأقل- أو ثلاثة من كتب الفتاوىٰ. ونسخة من كتاب «ملتقىٰ الأبحر» لإبراهيم الحلبي. وترجع جميع كتب الفتاوىٰ التي ذكرها إلىٰ فتاوىٰ أكابر المفتين في القرنين السابع عشر والثامن عشر. والحق أنه من الصعب تأكيد هذا الأمر، ومع ذلك فهو يكشف عن الجهود التي بذلها الحكام العثمانيون وهيئتهم العلمية الهرمية في نشر فتاوىٰ المفتين الحاليين والسابقين.

Ignatius Mouradega d'Ohsson, Tableau general de l'Empire othman (Paris: L'imprimerie de monsieur, 1788), 1:52-54.

(2) Muhyîddîn Muhammed b. Iyâs El-Mentesevî Çivîzâde, Fetâvâ, Süleymaniye Library MS Kadizade Mehmed 251, 20r.

كتابة الفتاوى العثمانية بالعربية

لم تقتصر الهيئة الهرمية العلمية السلطانية علىٰ ما كانت تأخذ فيه من جهود مؤسسية لتعزيز مرجعية رجالها، ودعم فرعها الخاص داخل المذهب الحنفي، وتقوية مؤسساتها القانونية، ولكنها شرعت أيضًا في الإفادة من خطاب المرجعية الذي ساد في الأقاليم العربية للسلطنة، وهي لم تزل -علىٰ وجه الخصوص- تستخدم -في تزايد مطرد- أنماطًا خِطابية عربية معينة في مخاطبة المفتين المعينين رسميًّا في البلاد العربية، وفي السلطنة عامة. وإليك -علىٰ سبيل المثال- الفتوىٰ التالية التي أصدرها مفتي السلطنة الأكبر (الذي كان في القرن السادس عشر)، شيخي زاده:

سؤال: ما قول شيخ الإسلام، والسيد الهمام -رفع الله في العالمين قدره بجاه سيد السادات ﷺ- في بستان، لم يزل عَقِبُ واقفِه [؟] يجتنون غلته منذ أكثر من قرنين، فغصبه رجلٌ قوي، واقتلع زروعه، وهدم أبنيته، ثم غرس فيه أشجارًا، وبنىٰ فيه ما شاء أن يبني، دون إذن من المتولي [للوقف]. فهل يجب استردادُ البستان منه، ورده إلىٰ ما كان عليه من قبل؟ وما حكم الزروع والأبنية؟ أفتونا مأجورين.

الجواب: نعم، يجب استرداد البستان منه، وإبقاؤه علىٰ ما كان عليه من قبل. وإذا لم يتقدم شخص آخر ممن لهم الحق [في الانتفاع]، لزم الغاصبَ غُرْمُ ما اقتلع وما هدم(١).

إن التقاليد الأسلوبية -وراء اختيار اللغة العربية- تباعدُ هذه الفتوىٰ ومثيلاتها عن الفتاوىٰ الصادرة بالتركية العثمانية، وكذلك عن تلك التي توجد في كثير من كتب الفتاوىٰ المعاصرة (أو القريبة من المعاصرة) في البلاد العربية. وتنبغي الإشارة إلىٰ أنه علىٰ الرغم من أن فتاوىٰ شيخي زاده لم تكن من بين أقدم الفتاوىٰ التي أصدرها بالعربية أعلام فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، فإنها تباين -أسلوبيًّا- فتوىٰ متقدمة لكمال باشا زاده، وهي التي أسلفنا الحديث عنها، وتباين أيضًا فتوىٰ أخرىٰ لشيخي زاده نفسه، لم ترد في جامع فتاواه، وإنما وصلت إلينا في صورة وثيقة(٢). إن لهذه

---

(1) Ilmiye Salnamesi (Istanbul: Matb a'a-i 'Âmire,1916), 363.

(٢) ثمة نوع عدول عن هذه التقاليد، ومن أمثلتها فتاوىٰ أبي السعود .(Limiye Salnamesi, 382) وفي جامع=

الاختلافات صلةً وثيقةً بمناقشتنا هنا؛ لأنها تكشف عن التطور التدريجي للتقاليد التي ميزت الفتاوىٰ العربية العثمانية خلال القرنين التاليين، أو ربما خلال ما بقي من مدة الحكم العثماني للبلاد العربية.

إننا سوف نعود إلىٰ النسخ السابقة من الصيغة المنشورة في خطاب المفتي الأكبر، ولكن سيكون من المفيد أن ندرس أولًا التقاليد المتبعة في جوامع الفتاوىٰ من لدن شيخي زاده فمن بعده[1]. ودراستي هذه التقاليدَ مستوحاةٌ من دراسة أوريل هايد (Uriel Heyd) الرائدة للفتوىٰ العثمانية، فهو -فيما أعلم- أول من أشار إلىٰ التقاليد التي تعنينا هنا، ولكنه مال إلىٰ تفسيرها بالاستمرارية، وتَتَبَّعَ بعضها في عهود سابقة[2]. ومقصودنا من هذا الدرس أمران: أن نبسط القول في بعض القضايا التي تتعلق بهذه التقاليد، والتي لم تُوفَّ -إلىٰ حد ما- حقها من الدرس في كتاب هايد، وكذلك لنشرح -ولعل هذا أهم- كيف تبدَّت بعض الديناميكيات -التي صاحبت توطيدَ مرجعية شيخ الإسلام ومرءوسيه في البلاد العربية- في الأخذ بهذه التقاليد.

ولنبدأ بالاستفتاء، وهو يُفتتح -غالبًا- بصيغة موجهة إلىٰ رأس الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، شيخ الإسلام: «**ماقول مولانا شيخ الإسلام**». لقد عُرفت هذه الصيغة -كما يقول هايد- في الفتاوىٰ السابقة علىٰ العصر العثماني، وخاصة لدىٰ

= Behcetü'i-Fetâvâ لـ "Yenisçerhirli" - (من القرن الثامن عشر)، كان هناك بعض الفتاوىٰ بالعربية تسأل عن رأي أئمة الحنفية (أبي حنيفة وصاحبيه، أبي يوسف ومحمد الشيباني)، انظر (Istanbul: Matba'a-i Amire, ،'Abdullah Yenisçehirli, Behctetü'i-Fetâvâ Ma'an-Nük'ûi ..1872), 61, 62, 64) وفيه -مع ذلك- فتاوىٰ أخرىٰ تأخذ بالمفتتح العام: «ما قول مولانا شيخ الإسلام» (انظر السابق، ١٨٨).

(1) Heyd, "Fetva," 41-40.

(٢) السابق.

(٣) أبو زكريا، يحيىٰ بن شرف النووي، أدب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ٨٣-٨٤. [أقول: يشير بوراك إلىٰ قول النووي في الكتاب المذكور (٨٣-٨٤): «الثامنة [من صفات المستفتي»] ينبغي للمستفتي أن يتأدب مع المفتي، ويبجله في خطابه وجوابه ونحو ذلك .... قال الصيمري: فإن اقتصر [المستفتي] علىٰ فتوىٰ واحد، قال: (ما تقول رحمك الله)، أو (رضي الله عنك)، أو (وفقك الله =

المماليك[1]، كما أن الفقيه أبا زكريا، يحيىٰ بن شرف النووي (ت ١٢٧٧م) قد ذكرها في كتابه عن المفتي والمستفتي بوصفها الأنسب في مخاطبة المفتي[2]. ويلي هذه الصيغةَ في العادة ثناءٌ ومغالاة في ذِكْر الألقاب. علىٰ أن الفتاوىٰ العربية الأربع الأخرىٰ في فتاوىٰ شيڤي زاده قد عراها بعض التغيير: «**ما قول الشيخ العالم، العامل، الفاضل -زاده الله عزة في الآنيْن [في الدنيا والآخرة] بجاه سيد الكونين [ﷺ]**»[3]، «**ما قول الشيخ العلامة، بحر البحريْن، الفهامة، أمد الله عمره إلىٰ يوم الحساب**»[4]، و«**ما يقول شيخ الإسلام والمسلمين، عمدة المحققين، وزبدة المدققين، متع الله الأنام بحياته إلىٰ يوم الدين**»[5]. ولم تزل صيغة «**ما قول شيخ الإسلام**» تُتبع أحيانًا- في كتب الفتيا المتأخرة، في القرنين السادس عشر والسابع عشر -بسلسلة طويلة من الألقاب: «**ما قول مولانا، وسيدنا، وقدوتنا، موضِّح مشكلاتنا، فاتق رموز مفصَّلاتنا، خاتمة المتأخرين**» (٤٢)، أو «**ما قول شيخ الإسلام- متعنا الله بطول عمره إلىٰ يوم البعث**»[6].

علىٰ أن هذا التقليد في مخاطبة المفتين الرسميين في العصر العثماني لم يكن يُعمل به كثيرًا في العصر المملوكي، ولا كان شديد الشيوع في الأقاليم العربية للسلطنة في العصور اللاحقة. وآية ذلك أن الفقيه الشافعي بدر الدين الغزي كان قد سئل في مدينة حِمص السورية -في أثناء رحلته إلىٰ إسطنبول- عن رأيه في مسألة من مسائل الوقف، فقيَّد السؤال -علىٰ الصورة التي جاءه عليها- والجواب جميعًا في رحلته. والذي يعنينا -مما له تعلقٌ بمقصودنا- أن الفتوىٰ بدأت مباشرة بالسؤال دون خطاب،

= وسددك، ورضي عن والديك)؛ ولا يحسن أن يقول: (رحمنا الله وإياك). وإن أراد جواب جماعة، قال: (ما تقولون رضي الله عنكم)، أو (ما تقول الفقهاء سددهم الله تعالىٰ). (المترجم)].

(1) Çivizâde, Fetâvâ, 20r.

(2) Ibid., 20v.

(3) Ibid.

(4) Ebû's-Su'ûd, Fetâvâ, 188r.

(5) Mentesîzâde, Fetâvâ, 225r.

(٦) بدر الدين محمد الغزي، المطالع البدرية في المنازل الرومية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤م)، ١٥. وقد سجل ابن طولون فتوىٰ أخرىٰ للدمشقي، برهان الدين الناجي، في سنة =

أو أوصاف، أو لقب[1]. وكذلك لم تبدأ السؤالات عادةً في جوامع فتاوىٰ مفتي الأقاليم الرسميين في بلاد الشام -كإسماعيل الحائك وعبد الرحيم بن أبي اللطف (أواخر القرن السابع عشر)- بهذه الصيغة[2]. من أجل ذلك خاصةً كان تطور الصيغة الموحدة في خطاب المفتي الأكبر، ومرءوسيه الإقليميين حقيقًا بالعناية.

وبعد الخطاب يَرِدُ السؤال. وقد أشار هايد وآخرون إلىٰ أن الفتاوىٰ العثمانية تَتَّبع في ذلك تقاليد شتىٰ، تهدف جميعها إلىٰ صياغة السؤال في أعم لفظ[3]. فإذا كان السؤال يتعلق بواقعة معينة، فإن أطرافها يُقدَّمون بمجموعة من الأسماء الثابتة (زيد، عمرو، بكر، بشير أو بشر للرجال، وهند وزينب للنساء)[4]. ونادرًا ما تذكر الأسماء في الفتاوىٰ المصوغة بالعربية، والتي ترد في جوامع فتاوىٰ شيوخ الإسلام، وإنما يرد السؤال في ألفاظ عامة. ومع ذلك، ظهر تقليد زيد/وعمرو في بعض الفتاوىٰ

= ١٥٣١م، وهي تبدأ بخطاب عام «موالينا، الفقهاء، أئمة الدين». شمس الدين محمد بن علي بن طولون، حوادث دمشق اليومية غداة الغزو العثماني للشام، ٩٢٦-٩٥١ هـ: صفحات مفقودة تنشر للمرة الأولىٰ من كتاب «مفاكهة الخلان في حوادث الزمان»، لابن طولون الصالحي (دمشق: دار الأوائل، ٢٠٠٢م)، ٢٢٣.

(١) سجل شرف الدين بن أيوب الأنصاري (ت ١٥٩٠م) -الذي كان قاضيًا شافعيًا في دمشق- بعض الفتاوىٰ التي خلت من خطاب المفتي عند السؤال. شرف الدين بن أيوب الأنصاري، نزهة الخاطر وبهجة الناظر (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩١م)، ١: ١٧٠-١٧١. وذلك بينما افتُتح السؤال في فتوىٰ لخير الدين الرملي -محفوظة في سجل محكمة القدس- بالخطاب الرسمي، ومن الجائز -مع ذلك- أن يكون الكاتب قد أضاف هذا الخطاب عندما دوّن الفتوىٰ في السجل. انظر:

Cohen and Ben Shimon-Pikali، Jews in the Moslem Religious Court، 1: 453-54.

(٢) Heyd, "Fetva"، 39-41. ومما يجدر ذكره تعليمات أبي السعود أفندي في كيفية صياغة الفتوىٰ علىٰ نحو صحيح.

Ebû's-Su'ûd Efendi, Ebû's-Su'ûd Efendi Hazretleri'nin Fetvâ Kâtiblerine Üslub Kitâbeti Ta'lîmdir, Süleymaniye Library MS Esad Efendi 1017-1, 96r-99r.

(٣) Heyd، "Fetva", 41 وقد ذكر هايد أسماء أخرىٰ كذلك، ولكنها أقل شيوعًا، فللرجال: خالد، وليد، سعيد، مبارك، وللنساء: عائشة، أم كلثوم، ربيعة، سعيدة، مريم.

(٤) علىٰ سبيل المثال: فيض الله بن محمد أفندي،

Fetâvâ-i Feyzuliah Efendi، Süleymaniye Library MS Laieli 133 ،1267v؛

صنع الله أفندي، Fetâvâ، 52r ومما يجدر ذكره أن هذا التقليد راج - مع انتصاف القرن السابع عشر =

المصوغة بالعربية في القرنين السادس والسابع عشر[١]. وكان السؤال بالعربية يُختم أحيانًا بعبارة: «**أفتونا مأجورين**»[٢]، أو بعبارة «**أثابكم الله الملك الوهاب**»[٣]، ولا يقع ذلك إلا نادرًا في الأسئلة التركية العثمانية.

وقد كان السؤال يصاغ عادةً في جوامع الفتاوىٰ العثمانية -من أواخر القرن الخامس عشر فما بعده- علىٰ صورة سؤالٍ [جوابه بـ] نعم أو لا، وكانت الأجوبة لذلك تجنح إلىٰ الإيجاز. وفي الفتاوىٰ المصوغة بالعربية كان الجواب عادةً مختصرًا كذلك: نعم أو لا، وهما عِدْلا "olur/olmaz" في الفتاوىٰ التركية العثمانية. وربما أسهب المفتي الرسمي في الجواب أحيانًا نوعَ إسهاب، وبخاصة إذا كان السؤال عن أحكام مسألة معينة، أو كان الأمر بحاجة إلىٰ مزيد بيان[٤]. علىٰ أن المهم هو أن المفتي الأكبر كان يُدبِّج فتواه بالعربية، مادام السؤال بالعربية. وبعبارة أخرىٰ: كان المفتىٰ الأكبر يعتقد -في مثل هذه الحالات- أن السائل نفسه، أو الجمهور الأساسي لا يفهم التركية العثمانية.

وقد ظهرت هذه التقاليد أيضًا في الأسئلة المطروحة علىٰ المفتين الرسميين بإقليم بلاد الشام، وكذلك في أجوبتهم عليها. وقد افتُتح سؤال رُفع بالعربية إلىٰ معيد زاده

= نوعَ رواج بين المفتين في البلاد العربية كذلك، كما تشهد بذلك جوامع فتاوىٰ المفتيَيْن الفلسطينيين محمد التمرتاشي (ت ١٥٩٥م)، وخير الدين الرملي (ت ١٦٧١م). محمد ابن عبد الله التمرتاشي، فتاوىٰ التمرتاشي، Süleymaniye Library MS Es'ad Efendi 1114، 145v؛ الرملي، الفتاوىٰ الخيرية، ١:٣٣، ١٥٥؛ ٢: ١١، ٤٧، ٦٣. وفي نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، كان تقليد زيد/عمرو معمولا به - وإن بِقِلَّة - في البلاد العربية، كالذي وقع في فتاوىٰ الفقيه الشافعي، زكريا الأنصاري (ت ١٥٢١م). زكريا بن محمد الأنصاري، الإعلام والاهتمام بجمع فتاوىٰ شيخ الإسلام (دمشق: دار التقوىٰ ٢٠٠٧م)، ٥٧-٥٨.

(1) For example: Çivizâde, Fetâvâ, 20r20-v; Ebû's-Su'ûd, Fetâvâ, 29r; Mentesîzâde, Fetâvâ, 77r, 83v.

(2) For example: Feyzuliah b. Muhammed Efendi, Fetâvâ-i Feyzuliah Efendi, Süleymaniye Library MS Laieli 1267, 65r.

(3) Heyd, "Fetva," 42-41. For translated fatawa, see Colin Imber, Ebu's-Su'ud: The Islamic legal Tradition (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997).

(ت ١٥٧٥م) -المفتي الحنفي الرسمي لدمشق- بـ «**ما قول شيخ شيوخ الإسلام**»، واتسم بأكثر السمات التي ذكرناها آنفًا[١]. وثمة فتاوىٰ -تجرىٰ علىٰ هذه التقاليد عينها- محفوظةٌ في سجلات محكمة القدس من القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهي صادرة يقينًا عن مفتي القدس الرسمي. ولما كانت الفتاوىٰ في جوامع فتاوىٰ مفتي الأقاليم -في القرن السابع عشر علىٰ الأقل- لا تبدأ عادةً بهذه الصيغ، فالظاهر أن كاتب المحكمة هو الذي يضيفها عند تسجيل الفتوىٰ. وثمة تفسير واحد جائز لاستخدام هذه الصيغة في الأسئلة الموجهة إلىٰ المفتين الرسميين (وإن كان المستفتون أنفسهم لم يستعملوها)، وهو أن جميع فقهاء الهيئة الهرمية العلمية -ومنهم المفتي الإقليمي- يمثلون المفتي الأكبر.

إن أهمية الخصائص المائزة للفتوىٰ العربية ترجع خاصةً إلىٰ أنها تباين التقاليد التركية العثمانية. وينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن السمات المميِّزة للفتوىٰ العثمانية إنما هي ثمرة الجهود الكبيرة التي بذلها المفتون العثمانيون -بدءًا من النصف الأول من القرن الخامس عشر- لتوحيد الفتوىٰ العثمانية، التي تتجلىٰ خصائصها في الفتوىٰ الصادرة عن شمس الدين الفناري (ت ١٤٣١م)، أولِ فقيه يلي منصب المفتي الأكبر في العهد العثماني[٢]. ومن الواضح -كما أسلفت من قبل- أن ظهور فتوىٰ عثمانية متميزة ومعروفة يمثل مقاطعة للتقاليد اللغوية، والكتابية، والإفتائية التي كانت سائدة في البلاد العربية قبل الفتح العثماني وبعده. وكذلك اختلفت الفتوىٰ العثمانية عن الفتاوىٰ المكتوبة في أجزاء أخرىٰ من العالم الإسلامي، كشمال إفريقيا[٣]. ولذلك كان تسجيل الفتاوىٰ المصوغة بالعربية -بسماتها الخاصة- في جوامع الفتاوىٰ العثمانية بلغتها الأصلية، وبأنماطها الأسلوبية الخاصة، أمرًا لا يخلو من دلالة.

---

(1) Mehmed Mu'îdzâde، Fetvâ، Süleymaniye Library MS Fazli Ahmed Paşça 1581-1,1v-7r.

انظر: في معيد زاده محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد المرادي، عَرف البَشَام فيمن ولي فتوىٰ دمشق الشام (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩م)، ٣٤-٣٥.

(2) Ilmiye Salnamesi, 323. On Fenâri, see Altunsu, Osmanli Seyhülislamlari, 3-1; Richard C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy (London: Ithaca Press, 1986), 98-73.

(3) On fatawa in North Africa in the fifteenth century, see David S. Powers, Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

ولا تخفىٰ كذلك تلك الأهميةُ التي أولاها أكابر المفتين وغيرُهم من رجال الهيئة الهرمية العلمية السلطانية العثمانية للسمات الفريدة للفتوىٰ العربية، وآية ذلك أنها سُجلت بحذافيرها في جوامع فتاوىٰ أكابر المفتين. كما أنها كانت تسجل غالبًا بتمامها في سجلات المحكمة، كما سنرىٰ فيما يلي. ولعل من المفيد أن نعرض لموضوع حفظ الفتاوىٰ العربية بجميع سماتها المائزة، فحتىٰ لو كان السؤال والجواب قد صيغا بالعربية، فإن الكَتَبَة الذين يدرجونهما في جامع الفتاوىٰ لما لهما من «محتوىٰ فقهي» كانوا يستطيعون ترجمتهما إلىٰ التركية العثمانية، وإزالة العبارات والصيغ التي تبدو حشوًا زائدًا.

والحقُّ أن هذا موضع مناسب للرجوع إلىٰ مناقشة أوريل هايد للفتاوىٰ العثمانية المصوغة بالعربية، فهو قد لاحظ في دراسته -كما أشرتُ إلىٰ ذلك آنفًا- أن لها أنماطًا خِطابيةً خاصة، وتَتَبَّعَ بعضَ هذه الأنماط في جوامع الفتاوىٰ قبل زمان العثمانيين، وخاصة في العصر المملوكي. ومع أن هايد لم يُسبغ علىٰ هذه الأنماط صراحةً أوصاف الثبات، والدوام أو الاستمرارية، فإن عدم تفسيره لعودة أنماط ما قبل العصر العثماني في السياق العثماني الجديد يشي بأنه لاحظ اندراجها في جوامع الفتوىٰ العثمانية علىٰ مثل هذا النحو. إن تأويل عودة أنماط الخطاب -التي كانت سائدة قبل العهد العثماني- بالاستمرارية يُلقي حجابًا صفيقًا علىٰ العملية أو الحوار المتدرج الذي سعىٰ بهذه الأنماط نحو التوحد في العصر العثماني.

وتعكس الأسئلة الموجهة إلىٰ كلٍّ من كمال باشا زاده (ت **١٥٣٣**م) وشيقي زاده -مثلا- التطور الحواري لأنماط خاصة في خطاب المفتي الأكبر وغيره من المفتين الرسميين بالعربية. فالمستفتون لا يخاطبون في هذه الأسئلة شيخ الإسلام، وإنما يخاطبون جماعة الفقهاء: «**فقهاء الدين النبوي، وحكماء الشرع المصطفوي**»[١]،

---

(١) أبو السعود، فتاوىٰ، 189r. ومصطلح «الشرع المصطفوي» نادر نسبيًّا في السياق العربي، فاسم مصطفىٰ لم يكن مستخدمًا في البلاد العربية عَلَمًا علىٰ النبي ﷺ، بل يبدو هذا تقليدًا [حرفيًّا: ممارسة] أناضوليًّا (لعله مصبوغ بصبغة فارسية). واستخدامه هنا ربما يشير إلىٰ أن السائل العربي استخدمه مراعاة لما ألفته الأذن العثمانية. وأنا أتوجه بشكري إلىٰ إڤريت روزون (Everett Rowson) علىٰ أن نبهتني إلىٰ هذا الأمر. =

أو «**السادات، العلماء الحنفية**»[1]. وبوسع القارئ لجامع الفتاوىٰ أن يعلم أن كمال باشا زاده أجاب السؤال؛ لأنه وقَّع باسمه في نهاية الجواب، بينما كان توقيع شيقي زاده بعد إجابته في أسفل الصحيفة. ومن العسير القطع بأن السائلين كانوا يقصدون بسؤالهم جماعةً من الفقهاء. إنما الذي لا خفاء به هو أن هذه الصيغة اندثرت عما قريب، وحلت محلها صيغة أخرىٰ دامت قرونًا. ولما كان خطاب المفتي الأكبر قد تطور خلال عدة عقود، فإن القول بـ «الاستمرارية» لا يفلح في تفسير القرار الواعي باتباع أنماط معينة، واطِّراح أخرىٰ. إن فهم هذا القرار سوف يساعد في الكشف عن بعض الديناميكيات المهمة التي صحبت ترسيخ مرجعية شيخ الإسلام، وكذلك مرجعية الهيئة الهرمية العلمية السلطانية في البلاد العربية خلال القرنين التاليين للفتح العثماني.

لقد أوجد الفتح العثماني -كما تبين في الفصول السابقة- في البلاد العربية «مشهدًا تشريعيًّا» جديدًا، يُعد جزئيًّا ثمرةَ تقديم فهم جديد للإفتاء في الأقاليم العربية. ومن جهة أخرىٰ، لم يُمنع بعض كبار المفتين غير المعينين رسميًّا -في «المشهد التشريعي» في البلاد العربية في القرن السادس عشر، أو حتىٰ السابع عشر- من الإفتاء، وعلىٰ ذلك فقد كان المفتي الأكبر -علىٰ الرغم من كونه أثيرًا في بعض الدوائر- مرجعية واحدة من جملة مرجعيات (حنفية وغير حنفية). وفي هذا السياق ينبغي -فيما أزعم- أن تُقرأ وأن تُفهم تقاليد الفتاوىٰ العربية في جوامع فتاوىٰ أكابر المفتين.

= [أقول: لا يثبت هذا الكلام عند التمحيص، فاسم «المصطفىٰ» ثابت لرسول الله ﷺ من قديم في كتب السيرة والشمائل، بل إنه في عنوان كتاب القاضي عياض (ت ٥٤٤/١١٤٩) الشهير: «الشفا بتعريف حقوق المصطفىٰ» ﷺ] (المترجم)].

(١) Limiye Salnamesi، 363. وكذلك دلت الأسئلة الموجهة بالعربية -في أواخر القرن الخامس عشر- إلىٰ المفتي الأكبر ملا عرب علىٰ هذه السيولة في الخطاب، فقد خاطبه بعض المستفتين بـ «سيد الفقهاء»، بينما افتتح آخر السؤال بقوله: «ما قول فقهاء الإسلام، وعلماء الأنام»

Mevlânâ Alâeddîn Alî Al-ʻArabî Al-Halabî (Mollâ ʻArab), Fetâvâ-i Mevlânâ ʻArab, Süleymaniye Library MS Bag6datli Vehbi 585, 14v, 51v.

علىٰ أن سؤالا بالعربية سُجل في فتاوىٰ زمبيلي علي مالي -[أفندي] وهو خَلَف ملا عرب- لم يتقدمه أي لقب شرفي.

Fetâvâ-i Zenblili ʻAiî Cemâiî، Süleymaniye Library MS Fatih 31 ،2388r.

إن للخطاب الذي تُفتتح به كثيرٌ من الأسئلة العربية أهميةً خاصة في بيان هذه الفكرة، وقد أسلفنا أنه ظهر في بعض الرسائل المؤلفة في العصر المملوكي، كرسالة النووي. غير أنه في العصر المملوكي، وكذلك في القرون اللاحقة في الأراضي العربية للسلطنة العثمانية، كان لقب «شيخ الإسلام» -الذي كان يطلق أحيانًا علىٰ الفقهاء- واحدًا من جملة ألقاب شرفية كثيرة نسبيًّا تضبط هيئة هرمية علمية غير رسمية، قامت -بصورة مثالية علىٰ الأقل- علىٰ شهرة الفقيه، وعلىٰ تقدير أقرانه لمكانته العلمية. وقد كان الفقيه المبرِّز -كالفقيه الشافعي المصري زكريا بن محمد الأنصاري (ت ١٥٢٠م)- يلقب بشيخ الإسلام[١]، بينما كان هذا اللقب في العهد العثماني، في القرن السادس عشر، عَلَمًا علىٰ رأس الهيئة الهرمية العلمية السلطانية[٢]، التي أفادت -بتوظيف الصيغ الموجودة، والتي شاعت في أنحاء البلاد العربية- من خطاب المرجعية القائم، وطوعته علىٰ وفق مطالبها.

ولم يكن استخدام الخطابات المختلفة التي سادت الأراضي العربية الممارسةَ الوحيدة للهيئة الهرمية العلمية السلطانية، فقد أحاط السفراء العثمانيون علمًا بألقاب الشرف المملوكية، كما برهنت علىٰ ذلك -علىٰ نحو مقنع- دراسةُ جيهان موسلو (Cihan Muslu) الحديثة للدبلوماسية العثمانية المملوكية من القرن الرابع عشر إلىٰ مطالع القرن السادس عشر. وفي الحق أن المراسلات الدبلوماسية العثمانية مع سلاطين المماليك في الفترة السابقة علىٰ الغزو العثماني تدل بوضوح علىٰ أن العثمانيين كانوا علىٰ علم بهذه التقاليد، وأنهم مهروا في التلاعب بها[٣]. ويبدو أن

---

(١) الغزي، الكواكب السائرة، ١: ١٩٦-٢٠٧. وانظر لمزيد من الاطلاع العام علىٰ تاريخ مصطلح «شيخ الإسلام»

Richard W. Bulliet ،"The Shaikh Al-Islam and the Evolution of Islamic Society"، Studia Islamica 35 (1972): 53-67.

(٢) كان اللقب مستخدمًا فعليًّا في النصف الأول من القرن الخامس عشر. انظر -مثلا- حجة وقف الفناري. ولنذكر أن اللقب في هذه الحجة إنْ هو إلا جزء من سلسلة طويلة من الصفات والألقاب.

Mustafa Blige، Ilk Osmanli Medreseleri (Istanbul: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Faküitesi Yayiniari, 1984), 223.

(3) Muslu, Ottoman-Mamluk, 87-140.

الهيئة العلمية العثمانية قد أوتيت نصيبًا من هذا العلم أيضًا[١].

ويمكن أيضًا أن نضع تطور الفتوىٰ العربية العثمانية في سياق آخر، وإن كان موصولًا بهذا السياق، فقد رأينا -فيما مضىٰ من الأبواب- أنه منذ منتصف القرن السادس عشر، والعلماءُ والفقهاءُ في الهيئة الهرمية العلمية العثمانية يصنفون كتبًا مهمة -وكلها بالعربية- ردًّا علىٰ التحديات التي نشأت عن دمج الأراضي العربية في السلطنة، وسعيًا إلىٰ توطيد مرجعيتهم، ومرجعية المفتي الأكبر في أراضي السلطنة المديدة. ولما كان كثير من القراء المخاطَبين فقهاء عربًا (وعلىٰ نحو أكثر تحديدًا: فقهاء حنفية عربًا)، لا يعرفون التركية العثمانية، فقد صنفت كتب الطبقات بالعربية.

وقل مثل ذلك في محاولة تطوير تقاليد معينة للفتوىٰ العربية؛ إذ يمكن أن تعتبر جزءًا من جهد أكبر تبذله الهيئة الهرمية العلمية السلطانية طلبًا لتيسير وقوف الرعايا المندمجين الجدد -الذين لا يعرفون سوىٰ العربية- علىٰ النظام التشريعي السلطاني. ويظهر هذا الجهد أيضًا في أماكن قانونية أخرىٰ، ففي المحاكم السلطانية في الأقاليم العربية كان التقاضي يجري بالعربية، وكانت الوقائع تُدَوَّن في سجلاتها بالعربية. بل يبدو أنه حتىٰ في بعض الأماكن التي يتحدث أبناؤها التركية، في مركز الأراضي

---

(١) إن معرفة العثمانيين «بخطاب العلماء» المملوكي في النصف الأول من القرن الخامس عشر ينعكس في السؤال الذي أرسله مراد الثاني إلىٰ الفقهاء المصريين بشأن هجومه علىٰ إمارة قرمان. لقد افتُتح السؤال بـ «ما تقول السادة العلماء».

Ismail Hakki Uzunçarsçili, "Karamanogullari Devri Vesikalarindan Ibrahim Bey'in Karaman Imareti Vakfiyesi," Belleten 1 (1937): 129-33.

ومما يثير الاهتمام حقًّا أنه سأل فقهاء من مذاهب سنية أخرىٰ. انظر في هذه المراسلات: Muslu، Ottoman- Mamluk, 15. وانظر في تأكيد كثير من المصادر العثمانية علىٰ الألقاب، ومن بينها شيخ الإسلام: Ismail Hakki Uzunçarsili، Osmanli Devietinin Ilmiye Teskilati، (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1988), 204-5. وقد ذكر فريدون بيه - في مقدمته لمجموع رسائله - التشريفات والألقاب التي يتعين علىٰ المرء استخدامها عندما يذكر أو يخاطب المفتي الأكبر.

Ferîdûn Bey, Mecmû'a-i Münseât-i Selâtîn (Istanbul: Dârüttibâ'attil'âmire, 1265-74), [1848-57] 1:11. See also Akgündüz, XIX. Asir Baslarina Kadar Osmanli Devleti'nde Seyhülislamlik, 165-68.

السلطانية، إذا كان أحد المتقاضين يتكلم بالعربية، أو طلب -علىٰ الأقل- كتابة الحكم بالعربية، فإن الواقعة كانت تدون في السجل بالعربية أيضًا. ففي أنقرة أواخرَ القرن السادس عشر -علىٰ سبيل المثال- سُجِّلت بعض الوقائع بالعربية (بين كثير من الوقائع الأخرىٰ المسجلة بالتركية العثمانية)[١]. ومع أن هذا الأمر بحاجة إلىٰ مزيد بحث، فإن من الممكن أن نفسر توحيد «معجم قانوني» سلطاني -باتخاذ العربية لسانًا- بكونه جزءًا من محاولة أكبر لتعميم القانون في أنحاء السلطنة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر[٢]. وعلىٰ الرغم من استخدام العربية، فقد قدم تطور ملامح معينة -وفقًا لعبارة Gülru Necipoglu- «عثمانية» تمكن قراءتها، وإعادة العمل علىٰ وفقها[٣].

والحاصل أن الملامح الخاصة للفتوىٰ العربية العثمانية يمكن أن تُعدَّ جزءًا من جهد شارك في بذله رجالُ الهيئة العلمية السلطانية لتوطيد مرجعيتهم في أنحاء السلطنة المترامية الأطراف. وقد عملت الطبيعة الحوارية الظاهرة للفتوىٰ، والتي تشمل المستفتي [السائل] والمفتي -خلافًا لغيرها من الأنواع- بوصفها نوعًا من الدعاية التي تقتضي مشاركةً فعَّالة من المقصود (أي السائل)؛ إذ كان عليها [الطبيعة الحوارية

---

(1) Halit Ongan, Ankara'nin 1 Numarali Ser'iye Siclii: 21 Rebiüiahir -991Evahir-i Muharrem 14) 992 Mayis 12-1583 Subat)(1584Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, (1958, 41, 45, 86, 102; Halit Ongan, Ankara'nin Iki Numarali Ser'iye Siclii: 1 Muharrem 8-997 Ramazan 998 20) Kasim 11-1588 Temmuz)(1590Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, (1974, 48, 65, 82, 105, 111, 114, 116, 123, 125.

(٢) أشكر جمس بالدوين James Baidwin علىٰ أن لفت انتباهي إلىٰ هذه العملية.

also on the vernacularization of the court records (in this case, from Arabic to Ottoman Turkish(in the core lands of the empire in the fifteenth and the sixteenth centuries, see Iklil Oya Selçuk's study of late fifteenth-century Bursa: Iklil Oya Selçuk, "State and Society in the Marketplace: A Study of Late Fifteenth-Century Bursa" (PhD diss., Harvard University, 2009), 45-46, 93-96.

(٣) استعرت مفهوم القِرَائية (readabliity) من:

Gülru Necipoglu ،"A Kânûn for the State, a Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Art and Architecture," in Soliman le Magnifique et son temps, ed. Gilles Veinstein (Paris: La documentation français, 1991), 195-213..

للفتوىٰ] أن تنشر التقاليد المذكورة آنفًا في السؤال (أو أنها كانت تُقدِّم -علىٰ الأقل- في سجلات المحاكم وفي جوامع الفتاوىٰ كما لو أنها تقوم بذلك).

فلم تكن الفتوىٰ -من هذا الوجه- مجرد قناة تحمل رأي المفتي إلىٰ المستفتي، ولكنها كانت أداة تُتغيا بها مآرب أخرىٰ. علىٰ أنه لا ينبغي أن يُنظر إلىٰ هذه المآرب بنجوةٍ من «المحتوىٰ التشريعي»، فقد مر بنا في الفصل الأول أن النظرة العثمانية لوظيفة المفتي تختلف جوهريًّا عن النظرة السارية في الأراضي العربية من السلطنة: ففي المنظور العثماني، يحدِّد المفتي الأكبر الرأيَ المعتمَد في المذهب الحنفي، الذي يتعين علىٰ مرءوسيه [وهم مفتو الأقاليم الرسميون] العملُ به، بينما كان المشهد الفقهي في الأقاليم العربية -من القرن السادس عشر إلىٰ القرن الثامن عشر- زاخرًا بالمرجعيات الفقهية، فكان لزامًا علىٰ المفتي الأكبر وعلىٰ المفتين الرسميين أن يُؤسسوا -والحالُ هذه- مرجعيتَهم، وهو ما قصدتْ إليه أنماطُ الخِطاب التي صحبت التطويرَ المؤسسي وأتمته.

المفتون غير الرسميين والمشهد الفقهي السُّلطاني

أودُّ أن أتحول في هذا الموضع إلىٰ الفقهاء وعلماء الدين الذين لم يلوا منصبًا رسميًّا في الدولة، ولم يكونوا من رجال الهيئة الهرمية العلمية السلطانية. ففي الحق أن واقعة الدمشقيين الذين قرروا -في استفتائهم عن توزيع مياه النهر- أن يسألوا مفتيًا غيرَ رسمي، هو الرملي، المفتي الفلسطيني (وربما سألوا معه فقهاء آخرين)، لم تكن واقعةً وحيدة أو شاذة. وإذا أردنا الوقوف علىٰ تصور كامل لها ولأمثالها تعيَّن أن ندرسها في ضوء العلاقة المعقدة بين الهيئة العلمية العثمانية ومؤسساتها التشريعية من جهة، ومفتي بلاد الشام البارزين الذين لم يتقلدوا منصبًا من جهة أخرىٰ. فجميع هذه الوقائع تدل علىٰ أن الموثوقية الفقهية قبل العهد العثماني -والتي قامت عليها مرجعية هؤلاء الفقهاء غير الرسميين- كان لها من يشايعها، وأنها دامت لقرون في ظل الحكم العثماني.

وسوف نَعرض -فيما يلي- لنشاط المفتين البارزين، كمحمد التُّمُرتاشي (ت ١٥٩٥م)، وخير الدين الرملي (ت ١٦٦٠م)، وعبد الغني النابلسي (ت ١٧٣١م)، الذين لم تعينهم الدولة، ولكنهم نالوا احترامًا كبيرًا في بلاد الشام،

وفي سائر بقاع السلطنة، وسنفصِّل القول كذلك في الظروف التي مكنتهم من العمل دون تضييق. وعلىٰ الرغم من كون هؤلاء المفتين معروفين جيدًا، ومن أن نشاطهم موثَّقٌ جيدًا، فإنهم يمثلون فريقًا أكبر من فقهاء حنفية لم يُعيَّنوا رسميًّا، ولا اتصلت أسبابهم بالهيئة الهرمية العلمية السلطانية، كصالح بن محمد التمرتاشي[١]، ومحمد بن صالح بن محمد التمرتاشي[٢]. ومن الجائز أن بعض المفتين غير الرسميين لم يكونوا يحظوْن بالموثوقية التي كانت للثلاثة الذين نشتغل بالحديث عنهم هنا. ولعل الدراسات المستقبلية للمفتين الأقل هيمنة تصدِّق بعضَ ما انتهيتُ إليه في هذا الصدد، وتسهم في وضع خريطة أكثر دقة للمرجعية الإفتائية في الأراضي العثمانية[٣].

(١) انظر عن صالح التمرتاشي: ترجمة صالح التمرتاشي، Süleymaniye Library MS Es'ad Efendi 2212-1, 5r6-v؛ المحبي، خلاصة الأثر، ٢: ٢٣٠-١.

(٢) انظر عن محمد بن صالح التمرتاشي: المحبي، خلاصة الأثر، ٣: ٤٥٩-٦٠. وثمة مثال رائع آخر، هو إبراهيم بن محمد الطباخ (ت ١٥٩٧م)، وهو ملازم معلول زاده محمد أفندي (وخدمه أثناء توليه وظيفة قاضي القضاة بدمشق). لقد عاد ابن الطباخ إلىٰ دمشق (مسقط رأسه) بعد أن تولىٰ التدريس - وقتًا قصيرا نسبيًّا - في نظام المدرسة العثماني (وكانت أعلىٰ درجاته في مدرسة الأربعين آقجة). وفي دمشق عمل لدىٰ الحاكم سنان باشا، وكان مسئولا عن عُلوفات [رواتب] العلماء بخزينة الشام، كما عُين في وظائف تدريسية وخطابية أخرىٰ هنالك. والأهم أنه كانت له عشرات العلاقات بكثير من فقهاء دمشق، وربما بغيرهم أيضًا (المحبي، خلاصة الأثر، ١: ٤٦-٤٧). وقد بدأ ابن الطباخ الإفتاء سنة ١٥٩٤م، في إبان إقامته بدمشق، وجمعت فتاواه بعد ذلك في كتاب، بعنوان: «عين المفتي لغين المستفتي»، وفيها نَقَدَ قضاةَ زمانه نقدًا لاذعًا، حتىٰ ذهب إلىٰ أن الفقهاء يجب أن يتحاشوا الاشتغال بالقضاء؛ لعجز القضاة عن الحكم بالعدل في هذا الزمان (إبراهيم بن محمد ابن الطباخ، عين المفتي لغين المستفتي، Süleymaniye Library MS Resid Efendi 1115, 7v-8r). ومن أجل هذه الآراء وصف المحبي ابن الطباخ بأنه شديد التعصب. ومع ذلك، ذاعت نسخ من كتابه في أنحاء السلطنة. وحفظت نسخة في سرايفو (Hüsrev Bey Library MS 3069)، وتوجد الآن نسخة أخرىٰ علىٰ الأقل في إسطنبول (Süleymaniye Library MS Resçid Efendi 1115). وجودة النسخة الإسطنبولية (إذ هي أنيقة مزخرفة) تشي بأن بعض الدوائر [العلمية] قد تقبلت فتاوىٰ ابن الطباخ بقبول حسن.

(٣) لنتخذ مثالا علىٰ هذه المرجعية المحلية «مانح الفتوىٰ» (fetvâci) في مسجد عينتاب، Leslie Peirce, Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab (Berkeiey: University of California Press, 2003), 115.

تأسيس المرجعية

لقد قامت المرجعية الإفتائية للمفتين غير الرسميين علىٰ اتصال أسبابها بموروثات أو أفرع معينة في المذهب الحنفي، تجذرت عمومًا في الأراضي العربية للسلطنة، وكان وجودها سابقًا علىٰ وجود الحكم العثماني بها. وقد تجلَّت هذه الصلةُ في العلاقات الاجتماعية عبر الزمان والمكان، وخاصة تلك التي بين التلامذة وشيوخٍ بأعيانهم. وفي هذا الصدد باينت مرجعيةُ هؤلاء المفتين مرجعيةَ فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، التي اتخذت -كما أشرت إلىٰ ذلك في الفصل الثاني- في أواخر القرن الخامس عشر وفي القرن السادس عشر، مرجعيةَ سلسلةٍ (أو عدة سلاسل) للرواية في المذهب الحنفي، ثم لما توطدت أركان هذه الهيئة وعلا شأنها، تضاءلت أهمية الصلة بين شيخ بعينه وتلميذ في نقل المرجعية وتوارث العلم، وتزايدت -بدلا من ذلك- أهمية الهيئة الهرمية في مجموعها بوصفها قناة للمرجعية في المذهب (أو -لمزيد من الدقة- في فرع معين من المذهب)[1].

علىٰ أن دوام الاتصال بموروثات [مذهبية] معينة بقي مهمًّا فيما يتعلق بالفقهاء الذين لم يتقلدوا منصبًا رسميًّا، فقد شَكَّل خبراتهم الحية، والسِّير التي وثَّقت هذه الخبرات وروتها، وكذلك تصانيفهم وفتاواهم. وقد ذاعت تراجم هؤلاء الفقهاء وفتاواهم في أنحاء السلطنة، وخاصة في ولاياتها العربية، وجعلت تعلن عن اتصالهم بموروثات فقهية معينة ذات موثوقية داخل المذهب. وفي هذا الصدد، يكون لهذه الوثائق الفقهية من الفائدة مثلُ ما لفتاوىٰ المفتين الرسميين.

وفي الحق أن هذه التصانيف لم تخاطب جمهورًا واحدًا، فأما كتب الفقه فلعل تداولها كان مقصورًا علىٰ أهل العلم. وأما الفتاوىٰ فكانت أرحب مَدىً. وأما تراجم الفقهاء فذاعت في الدوائر العلمية، غير أن بعضها قد اتسع جمهوره -فيما يبدو- لما

(١) مما يثير الانتباه أن التمرتاشي والنابلسي كليهما قد أخذا عن علماء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، مع أن واحدًا منهما لم يلتحق بالدرس الرسمي لهذه الهيئة. ولا يتضح في هذا الشأن إلىٰ أي مدىٰ يمكن أن يدعيا -بناء علىٰ دراستهما علىٰ نفر من شيوخها- اعتزاءهم إلىٰ مدرسة فرعية مجازة من هذه الهيئة العلمية السلطانية.

حوىٰ من منقبيات، كالرؤىٰ التي رُوي أن التُّمُرتاشي والرملي رأياها، فقد ذكر مترجم مجهول للتمرتاشي، من القرن السابع عشر، أنه [التمرتاشي] رأىٰ في منامه أن النبي ﷺ في غزة، وأنه مص لسانه ﷺ[1]، وفي هذا إلماح إلىٰ أناس من صالحي هذه الأمة وقع لهم مثل ذلك. وكذلك روىٰ المحبي إحدىٰ رؤىٰ الرملي، وفيها أن الإمام الشافعي (ت ٨٢٠م) أجاز له ترك مذهبه، والتمذهب بالمذهب الحنفي[2]. وكان المقصود من قصِّ هذه الرؤيا تأكيد مكانة الرملي الخاصة؛ إذ قُدِّم هديةً رمزيةً من إمام المذهب الشافعي إلىٰ إمام المذهب الحنفي. ومما يجدر ذكره أن فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية قد عوَّلوا كذلك علىٰ الرؤىٰ في تأسيس مرجعيتهم، ففي سنة ١٥٢٠م، رأىٰ أبو السعود أفندي -وكان آنئذٍ قاضي عسكر الرُّوملي، قبل تعيينه مفتيًا أكبر بوقت طويل-، في منامه -وهي الرؤيا التي درست تفاصيلَها سِنجيزانا بوزوف Snjezana Buzov- أنه شهد مجلسًا للنبي ﷺ، فيه عشرةٌ من الصحابة، ونفر من كبار فقهاء القرنين الخامس عشر والسادس عشر وعلمائهما -كالملا جامي وكمال باشا زاده، الذي كان شيخًا للإسلام في ذلك الوقت- وقد أشار النبي ﷺ إلىٰ أبي السعود، وقال: إنه سيكون شيخًا للإسلام[3].

إن أهمية الاتصال بموروث معين داخل المذهب تبدت في الجهود التي بذلها فقهاء مختلفون من الأراضي العربية -ومن بينهم التمرتاشي والرملي- للأخذ عن شيوخ بأعيانهم. وقد وردت تفاصيل هذه الجهود في تراجمهم، فذكر مترجم التمرتاشي المجهولُ والمحبي كلاهما شيوخه في مصر: مفتي الديار المصرية، الشيخ أمين الدين

---

(١) ترجمة محمد التمرتاشي، 2v-3r.

(٢) المحبي، خلاصة الأثر، ٢: ١٣٤.

[أقول: ذكر المحبي أن الرملي أراد في أول أمره الاشتغال بالفقه الشافعي، فشق ذلك علىٰ أخيه؛ إذ كان حنفيًا، فشاورا في ذلك بعض أكابر علماء الجامع الأزهر، فأشار علىٰ الرملي بأن يكتب رقعة بواقعة الحال، وأن يلقيها علىٰ قبر الإمام الشافعي رضي الله عنه، وأن يجلس هناك، ففعل، فأخذته سنة من النوم، "فرأىٰ الإمام الشافعي رحمه الله تعالىٰ، وهو يقول: كلنا علىٰ هدىٰ، فجاء وأخبر الذي أشار عليه بذلك، فقال له: هذه إجازة من الإمام بأن توافق أخاك في القراءة علىٰ مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه (المحبي، خلاصة الأثر، ٢: ١٣٤) (المترجم)].

(3) Buzov, "The Lawgiver and His Lawmakers," 175-76, 246-47.

عبد العال، والمفتي المصري الشهير نجم الدين ابن نجيم، وقنالي زاده، أحد فقهاء الهيئة الهرمية العلمية المعروفين[١]. فالأولان فقيهان شهيران في الأراضي العربية، بينما وصل الثالث -وإن بصورة محتمَلة- أسباب التمرتاشي بتراث الهيئة الهرمية السلطانية. وقد سار المحبي في ترجمته للرملي سيرتَه في ترجمته للتمرتاشي، فذكر أسماء شيوخه، ومنهم فقهاء حنفية معروفون، كمحمد سراج الدين الحانوتي (ت ١٦٠١م)[٢]، وأحمد بن محمد بن أمين الدين بن عبد العال (توفي نحو ١٦٣)[٣]. ومن أكثر شيوخ الرملي أهمية عبد الله بن محمد النَّحريري (ت ١٦١٧م)، أحد أشهر الحنفية الذين درّسوا في الأزهر[٤]، والذي كان يجمع إلىٰ دروسه العامة فيه دروسًا خاصة للرملي وأخيه[٥].

لقد كان المفتون غير الرسميين يشيرون في فتاواهم إلىٰ شيوخهم الذين أخذوا عنهم في الأراضي العربية، وكان الفقيه يؤكد -بذكره رأيَ عالم مشهور- استناده إلىٰ مرجعية محددة، ويؤكد كذلك تأييده آراء معينة. فقد أشار التمرتاشي في فتاواه إلىٰ طائفة من الفقهاء المصريين في أواخر القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر، كبرهان الدين الكَرَكي[٦]، ومحمد الحانوتي[٧]، ونور الدين المقدسي[٨]، وشيخ الإسلام الأقصرائي[٩]، بينما اقتبس الرملي اقتباسًا واسعًا -كما رأينا في الفصل الرابع- من محمد الحانوتي، ومن الدمشقي مُقامًا، الشهاب الحلبي.

والحق أن التراجم لا تصور الفقهاء أوعيةً لموروثات معينة فحسب، بل نَقَلةً لها

---

(١) ترجمة محمد التمرتاشي؛ المحبي، خلاصة الأثر، ٤: ١٩.

(٢) المحبي، خلاصة الأثر، ٣: ١٥٤.

(٣) السابق، ١:٥١٨-٢١.

(٤) السابق، ٣: ٦٣.

(٥) السابق، ٢: ١٣٤.

(٦) التمرتاشي، فتاوىٰ، 21r. وانظر بشأن برهان الدين إبراهيم الكركي (ت.١٥١٦): الغزي، الكواكب السائرة، ١: ١١٢-١٣. ويدعوه التمرتاشي «شيخ شيخنا».

(٧) التمرتاشي، فتاوىٰ، 108r. وانظر للمزيد عن محمد الحانوتي: المحبي، خلاصة الأثر، ١: ٧٦-٧٧.

(٨) التمرتاشي، فتاوىٰ، 38r.

(٩) السابق، 170r.

أيضًا. ولما كانت التراجم قد كُتبت بعد وفاة المترجَم لهم، فإنها تقوم أيضًا -فضلا عن حديثها عن منزلة هؤلاء الفقهاء العلية غير المنكورة، وعن أهميتهم بوصفهم مدرسين في مدة حياتهم- بتأسيس مرجعية التلامذة، وذلك بسرد كاتب الترجمة في دقةٍ أسماءَ تلامذة كلِّ مفت. وقد أورد مترجم التمرتاشي المجهولُ قائمة مطولة بالتلامذة، وفيهم -سوىٰ ابنه صالح- طلابٌ من غزة ومن القدس، كما ذكرت مصادر أخرىٰ أن نفرًا من الدمشقيين أخذوا عنه كذلك[1]. وضمت قائمة تلامذة الرملي المواليَ [وهم فقهاء الهيئة الهرمية العلمية العثمانية]، والعلماءَ الكبارَ، والمفتين، والمدرسين، وأصحابَ التآليف، والمشاهير[2]. وكانوا من القدس، وغزة، ودمشق، ومكة، والمدينة[3]، وبعضهم من مركز أراضي السلطنة، كمصطفىٰ باشا، ابن الوزير الأعظم محمد كوبريللي، الذي سأل الرملي الإجازةَ لأخيه الصدر الأعظم أحمد باشا (ت ١٦٣٧)[4].

ومما تجدر الإشارة إليه ردود هؤلاء المفتين علىٰ آراء الفقهاء الآخرين وفتاواهم. فردُّ مفتي بلاد الشام مثلا -وهو غير معين رسميًا- أو مخالفتُه لرأي المفتي العثماني الأكبر، أو حتىٰ لمفتٍ إقليمي رسمي يدل علىٰ التحديات التي ربما أدرك المفتون أنها تهدد مرجعيتهم في غمرة التنافس علىٰ جماهير الأتباع. علىٰ أن هذا لا يعني قراءة وظيفية صارمة للخطاب الإفتائي. فلعل المفتين كانوا يعتقدون صادقين أن آراءهم أسلم وأفضل، استنادًا إلىٰ رجوعهم إلىٰ الكتب المعتمَدة، دون التفات منهم إلىٰ دعم الناس في بلادهم. وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن الإشارة إلىٰ فتاوىٰ أقرانهم مهمة؛ لأنها تكشف أيَّ مخالفيهم من المفتين كان له من علو الشأن ما استحق معه أن يعلقوا عليه في فتاواهم، فقد رد التمرتاشي -مثلا- علىٰ بعض فتاوىٰ المفتي الأكبر أبي السعود أفندي (القرن السادس عشر)[5]، وعلىٰ فتاوىٰ (يُحتمل) صدورها عن مفتي دمشق

---

(١) حصل مفتي دمشق المعين، درويش الطالوي، علىٰ إجازة من التمرتاشي. انظر درويش محمد بن أحمد الطالوي، سانحات دمىٰ القصر في مطارحات بني العصر (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣م)، ٢: ١١٨- ١١٩.

(٢) المحبي، خلاصة الأثر، ٢: ١٣٥.

(٣) السابق، ٢: ١٣٥- ١٣٦.

(٤) السابق، ٢: ١٣٦.

(٥) التمرتاشي، فتاوىٰ، 21r.

الرسمي[١]. وثمة أمثلة أخرىٰ للمطارحات العلمية بين الفقهاء تضمنتها مراسلة الرملي مع شيخ الإسلام في ذلك الوقت، منقاري زاده، بشأن «من قال: إن فعلت كذا فأنا كافر»[٢].

إن اتساع الرقعة المكانية للسائلين الذين يبعثون بأسئلتهم إلىٰ مفت بعينه يُمدنا بشهادة مهمة علىٰ نباهة شأن بعض المفتين في أماكن مختلفة، وعلىٰ تداول فتاواهم. وسوف أعول- في تعيين حدود المنطقة -علىٰ المعلومات التي وردت في كتب الفتاوىٰ نفسها عن الأماكن الأصلية. علىٰ أننا نقر بإحالة تحديد أصل كل سؤال؛ إذ إن معظم الأسئلة خِلوٌ مما يدل علىٰ ذلك، غير أن السؤال يكشف- في كثير من الحالات -عن تفاصيل مهمة عن السائل، وعن بيئته الجغرافية. وفي بعض الأحيان تمنحنا الأسئلة وأجوبة المفتين معلومات عن المفتين المرجعيين المتنافسين الذين استفتاهم السائلون، أو كانوا علىٰ علم- في أقل تقدير -بآرائهم.

وفي فتاوىٰ التمرتاشي أسئلة مرسلة من غزة[٣]، حيث كان يعيش، ومن دمشق[٤]، ومن القدس[٥]. وفي فتاوىٰ الرملىٰ معلومات أكثر ثراءً عن مصدر الأسئلة، فقد تلقىٰ أسئلة من أماكن يبعد أحدها عن الآخر بُعدَ المدينة[٦] عن إسطنبول[٧]، ودمشق[٨] عن دمياط[٩]. وكانت الأسئلة ترسل أيضًا من المدن الفلسطينية بالخليل[١٠]، وغزة (ومنها أسئلة صالح، ابن التمرتاشي)[١١]،

---

(١) السابق، 73r.

(٢) المحبي، خلاصة الأثر، ٢: ١٣١-٣٢. وكذلك نقل منقاري زاده - في فتاواه - عن الرملي بوصفه مرجعًا معتمَدًا.

(٣) التمرتاشي، فتاوىٰ، 163r.

(٤) السابق، 46r -47v.

(٥) السابق، 204v.

(٦) الرملي، الفتاوىٰ الخيرية، 85 :1.

(٧) السابق، 11 :2.

(٨) السابق، 22 :2.

(٩) السابق، 136-37 :1.

(١٠) السابق، 19 :2.

(١١) السابق، 100 :1؛ 227 :2.

والقدس[١]، ونابلس[٢]، وصَفَد[٣]. وكذلك تلقىٰ النابلسي أسئلة من الحجاز[٤]، ونابلس[٥]، وصفد[٦]، والقدس[٧]، ومن دمشق في الغالب. فهذه الأمثلة تشير في جلاء إلىٰ أن السائلين لم يكونوا يرون بأسًا في إرسال أسئلتهم لمسافات طويلة طلبًا لرأي مفت بعينه، متىٰ كان لرأيه مكانةٌ خاصة، أو متىٰ قدَّروا هم أنه كذلك. وقد ذكر المحبي في ترجمة الرملي أنه «قلَّ أنْ تقع واقعة مشكلة في دمشق، أو في غيرها من المدن الكبار، إلا ويُستفتىٰ فيها، مع كثرة العلماء والمفتين»[٨]. ورأينا في الفصول السابقة أن الأسئلة التي كانت تُرسل إلىٰ شيخ الإسلام من الأراضي العربية تقوم كذلك شاهدًا علىٰ هذه الظاهرة[٩].

---

(١) السابق، 1: 181؛ 2: 170، 237، 239، 241.

(٢) السابق، 1: 6؛ 2: 38-39، 113.

(٣) 1: 214.

(٤) عبد الغني النابلسي، الجواب الشريف لحضرة الشريف،
Süleymaniye Library MS Es'ad Efendi 1762, 252r259-v..

(٥) عبد الغني النابلسي، الجواب عن ١٦١ سؤالا (دمشق: دار الفارابي العربي، ٢٠٠١م).

(٦) عبد الغني النابلسي، الجواب المعتمد عن سؤالات واردة من الصفد،
Süleymaniye Library MS Es'ad Efendi 3606, 239v243-r..

(٧) عبد الغني النابلسي، جواب سؤالين وردا عليّ من القدس الشريف،
Süleymaniye Library MS Çeiebi Abdullah Efendi 385, 67r71-v..

(8) Judith E. Tucker, "The Exempiary Life of Khayr Al-Di'n Al-Ramli'," in Auto/ Biography and the Construction of Identity and Community in the Middle East, ed. Mary Ann Fay)New York: Palgrave, (2001, 16.

(٩) ومما يجدر القيام به إجراء مقارنةٍ بين «طبوغرافية المرجعية» للمفتين غير الرسميين وأقرانهم المعينين رسميًّا في الولايات. والحق أنه من العسير - كما مر بنا في حالات المفتين الرسميين بدمشق - تحديد الجهة التي وردت الأسئلة إليهم منها؛ لأن هذه الأسئلة كانت نادرًا ما تحوي ما يشير إلىٰ ذلك. وما كان منها يُمدنا ببعض المعلومات عن مكان معين يشير إلىٰ أن السائلين كانوا من دمشق (الحائك، الشفاء، 57v- 58r، 65r، 105v). ومع ذلك، فكتب التراجم وغيرها من المصادر تنسب المفتين الرسميين إلىٰ مكان معين. (علىٰ سبيل المثال: المحبي، خلاصة الأثر، 1: 442-45، 552-55؛ 2: 114-16. وابن مفتي القدس الحنفي، المعين رسميًّا، عبد الرحيم بن أبي اللطف المقدسي، يعرّف أباه بأنه مفتي القدس. انظر: عبد الرحيم بن أبي اللطف المقدسي، الفتاوىٰ الرحيمية في واقعات السادة الحنفية،
Firestone Library]Princeton[MS Mach Yehuda 4154, 3v.

فتاوى المفتين غير الرسميين

بقيت أسئلة مهمة: ما موقف المفتين الذين لم يعينهم السلطان العثماني (ولا الأسرة الحاكمة) رسميًّا بالقياس إلىٰ السلطات الرسمية من قضائية وإدارية؛ أعني القضاة والمسئولين العثمانيين؟ هل كان هؤلاء المسئولون يلقوْن رأيهم بالاحترام؟ ولِمَ ظن السائلون أن الحصول علىٰ آراء هؤلاء المفتين سوف يدعم مصالحهم؟ وكيف كانت العلاقة بين المفتين غير الرسميين؟

الحق أن أغلب المفتين غير الرسميين كانوا من الرعية المخلصة للسلطنة العثمانية، علىٰ الرغم من وقوع جدل وخلاف في بعض الأحيان مع فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، ومع بعض السلطات الرسمية الأخرىٰ[1]. فقد أجمعوا علىٰ أن السلطان العثماني هو الإمام في جميع المسائل التي يَكِل الفقه الحنفي التصرف فيها إلىٰ من يلي هذا المنصب، كالحال في تولية القضاة. بل إن التمرتاشي صنف رسالة قصيرة في فضائل العثمانيين، امتدحهم فيها علىٰ نشر الطمأنينة في الأراضي المفتوحة حديثًا، وعلىٰ قيامهم بالمشروعات الخيرية، وعلىٰ دعمهم العلماء والفقهاء[2]. وفي سنة ١٦٩٤م، نظَم النابلسي أيضًا قصيدة يمدح فيها السلالة العثمانية، والسلطان العثماني في ذلك الوقت، أحمد الثاني (تولىٰ الحكم بين ١٦٩١-١٦٩٥م)[3].

لقد حوت فتاوىٰ التمرتاشي والرملي بعض الأجوبة عن الأسئلة السابقة. فالحالات التي يخاطب فيها القاضي هؤلاء المفتين مباشرةً جِدُّ نادرة. ويبدو -مع

= ومن جهة أخرىٰ، كان هذا المفتي قد تلقىٰ عدة أسئلة من دمشق، وحتىٰ من طرابلس. انظر في أسئلة دمشق: السابق، 65r، 70r، 80r، 93r-94، 98v -97؛ وفي أسئلة طرابلس: السابق، ١٩١. ومن المهم أن نذكر أن كل هذه الفتاوىٰ تتصل بمسائل تتعلق بالوقف.

(1) Barbara Rosenow von Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh ‘Abd Al-Ghani’ Al-Nabulusi’ (d. 1143/1731)" (PhD diss., University of California, Berkeiey, 1997), 96-101.

(٢) محمد التمرتاشي، فضائل آل عثمان،

Süleymaniye Library MS Es‘ad Efendi 2337.

(3) See von Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World," 96-101.

ذلك- أن هذا الاستفتاء كان أمرًا متاحًا، وللقضاة به عِلْمٌ، فقد أرسل قاضي دمياط بمصر -مثلا- يسأل عن رأي الرملي في مسألة من مسائل الوقْف، اشتد الخلاف فيها في مصر آنذاك. وكذلك صنع قضاة غزة والخليل[١]. ومن الصعب تحديد هؤلاء القضاة الذين كانوا يطلبون آراء المفتين، لكن من الجائز أنهم كانوا فقهاء محليين عيَّنهم إما كبير قضاة الأقاليم -المرسَل من إسطنبول- وإما السلطان مباشرة. ومما يسترعىٰ النظرَ -علىٰ الرغم من قلته- أن يستفتي قاضٍ رسمي مفتيًا غيرَ معينٍ رسميًّا من قِبَل السلطان، طلبًا للفصل في خلاف فقهي (علىٰ الرغم من أن رجال الطبقة الأولىٰ من الهيئة الهرمية العلمية السلطانية كانوا يأخذون أحيانًا بآراء الرملي)[٢].

وأكثر من ذلك شيوعًا تلك الحالاتُ التي كان المفتون يُسألون فيها عن أحكام القضاء[٣]. ومن المهم أن نأخذ في الحسبان أن بعض الأسئلة ربما كانت مجرد فروض، وأن الغرض الرئيس منها ربما كان مساعدة المستفتي في تقدير مدىٰ احتمال [نجاحه] إذا ما قرر أن يخاصم القاضي، أو أن يطلب فتوىٰ من مفت رسمي. ومن الجائز كذلك أن المستفتين كانوا يرجعون إلىٰ المحكمة، أو يمضون إلىٰ غيرها، وفي صحبتهم فتيا التمرتاشي أو الرملي، آملين تغيير الحكم السابق. وفي بعض الحالات كانت فتاوىٰ هؤلاء المفتين تنقض حكم المحكمة، وفي ترجمة الرملي ما يقوم شاهدًا علىٰ ذلك: «فقد كان إذا حُكم علىٰ إنسان بغير وجه شرعي، جاء المحكوم عليه بصورة حجة القاضي، فيفتيه ببطلانه، فتنفذ فتواه»[٤]. (قول المحبي: «بغير وجه شرعي» غير واضح وضوحًا تامًّا). ولا يسعنا القطع بأن القضاة كانوا يغيِّرون دائمًا أحكامهم تبعًا لفتوىٰ الرملي، غير أن النفس تذهب إلىٰ أن الأمر مضىٰ علىٰ ذلك لعقود بعد وفاته. وقد ذكرت جودث تاكر أن فتاوىٰ هؤلاء المفتين الشاميين كانت نادرًا ما تُحمل إلىٰ المحكمة، أو أنها كانت -علىٰ الأقل- نادرًا ما تُسَجَّل في سجلاتها[٥].

---

(١) الرملي، الفتاوىٰ الخيرية، ١: ١٣٦-١٣٧، ١٠٠؛ ٢: ١٩.

(٢) من الجائز أن يكون سؤال المفتين غير الرسميين أكثر شيوعًا في مصر، فقد سأل كبيرُ قضاة مصر، عبد الغني، ابن غانم المقدسي عن رأيه. الحانوتي، فتاوىٰ الحانوتي، 454r- 456v.

(٣) علىٰ سبيل المثال: الرملي، الفتاوىٰ الخيرية، ١: ١٣١؛ ٢: ٩١.

(4) Tucker, "The Exemplary Life," 15-16.

(5) Judith E. Tucker, In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman =

وكان بعض الناس يطلب آراء المفتين غير الرسميين فيما يتعلق بمسئولي الدولة، من حكام الولايات إلىٰ السلطان نفسه. ويمكن تقسيم هذه الأسئلة إلىٰ فئتين، بينهما صلة غالبًا: أسئلة تتعلق بالتعيين في الوظائف، وأسئلة تتعلق بسلوك المسئولين. وفي السؤال التالي -الذي وُجِّه إلىٰ التمرتاشي فيما بين سنتي ١٥٦٦ و١٥٩٩- مثال علىٰ الفئة الأولىٰ:

سُئِل [المفتي] عن رجل كان قد سُجِّل في دفتر سلطان الإسلام [أي السلطان العثماني] خطيبًا، وكان ذلك في الدفتر الخاقاني القديم، في عهد المرحوم السلطان سليمان خان. وقد بقي هذا الأمر [اتخاذ خطيب واحد لكل مسجد] متَّبعًا إلىٰ زمان سلطاننا الحالي، غير أن خطيبًا جديدًا جاء ليعمل مع الخطيب السابق، فأصبح لهذا المسجد خطيبان، يتعاقبان علىٰ الخطبة، ولم تكن وظيفة الخطيب الثاني من إمامة وخطابة مسجلة في الدفتر القديم، وقد عين السلطان -نصره الله- الخطيب الجديد، وترك السابق في وظيفته، فهل من الجائز تغيير الوقف؟ وهل ترىٰ جواز كلا مرسومي [التعيين]؟ وهل يؤجر السلطان، أو من كان غيره، ويثاب؟ وإذا كان [السلطان] قد أصدر قرارًا بتعيين جديد لوظيفة خطيب وإمام، فهل يجب منع ذلك ورده؟ أفتونا برأيكم.

أجاب [المفتي]: إحداث تغيير في الوقف غير جائز، كما صرح بذلك مشايخنا رحمهم الله، وما في «الذخيرة»، وغيره من الكتب، يؤيد ذلك: «لو أن قاضيًا عين خادمًا لمسجد، بغير نص من الواقف، وهو يعلم، لم يكن له ذلك، ولا للخادم أن يلي هذه الوظيفة»، علىٰ الرغم من أن المسجد بحاجة إلىٰ خادم؛ لأن من الممكن استئجار خادم دون تعيين القاضي، والله أعلم[1].

ولا يخفىٰ أن جواب التمرتاشي يقطع بخطأ التوظيف السلطاني. ولما كانت الوظائف تُسَجَّل جميعها وتخصص من قِبَل البيروقراطية السلطانية، فإن هذا الاستفتاء يثير أسئلة يبعث عليها الفضول عن مقصد المستفتي. فلعله أراد أن يقف علىٰ رأي فقيه

= Syria and Palestine (Berkeley: University of California Press, 1998, 20-21).

(١) التمرتاشي، فتاوىٰ، 48v - 48r.

يحظىٰ بالاحترام قبل أن يرفع السؤال إلىٰ المفتي الإقليمي الرسمي، أو حتىٰ إلىٰ مفتي السلطنة الأكبر. علىٰ أن المهم هو أن هؤلاء المستفتين كانوا يعتقدون أن الحصول علىٰ رأي التمرتاشي سيبلغ بهم مرادهم، وإن كان جواب المفتي لا يوافق دائمًا أهواءهم.

وكثير من السائلين كانوا يلجأون إلىٰ هؤلاء المفتين، يشكون انزعاجهم من قمع المسئولين، أو ما يرونه هم قمعًا. وقد سئل الرملي -مثلا- عن سباهي (sipâhî) (وهم الخيالة أو الفرسان الذين تخصص لهم الأراضي والقرىٰ بوصفها راتبًا) يقمع أهل القرية، ويسيء التصرف في الأملاك الموقوفة[1]. غير أن ثمة سؤالا مثيرًا للاهتمام حفظتْه لنا فتاوىٰ الرملي، يدل علىٰ أن السباهية أنفسهم كان يسألون -أو يَسأل من يَنوب عنهم- المفتي الفلسطيني:

سئل [المفتي] في جماعة سباهية بمدينة نابلس، قيل لهم: «كُتبتم للسفر»، فأَذِنُوا لزعمائهم المتوجهين للسفر أنهم إذا اجتمعوا بحضرة صاحب السعادة حاكم دمشق، المأمور بالسفر، وأَطْلَعُوا من جانب سعادته ما يسمىٰ بيورلدي (buyuruldu)[ب] بعدم سفرهم بموجب الأمر الشريف، مهما جعلوا لجانب دولته من الدراهم قليلا كان أو كثيرًا، يدفعوه لهم سوية، هل إذا تبين عدم كتابتهم، يلزمهم المجعول أم لا يلزمهم شرعًا؟

أجاب [المفتي]: لا يلزمهم ذلك حيث علقوه بكَتْبِهم للسفر، ولم يكونوا كُتبوا؛ لأن إذنهم بالجعل مشروط به، فإذا عُدم الشرط عُدم المشروط، كما هو ظاهر، والله أعلم[2].

---

(١) الرملي، الفتاوىٰ الخيرية، ١: ٩٩. وانظر عن القضاة الظالمين: السابق، ١: ١٤١؛ ٢: ١٤٨.

(ب) [«بيورلدي Buyuruldu: الأمر أو التوجيه الكتابي الصادر من لدن الصدر الأعظم أو الوزراء. وسُميت به كذلك الأوامر التي أصدرها الصدر الأعظم في ديوان العصرية (أي وقت العصر)، ويطلق علىٰ الدفاتر التي تسجل فيها الأوامر بـ (دفاتر بيورلدي). ويذكر أنه التعليق المكتوب علىٰ خطاب وارد من المقام الأعلىٰ؛ فعلىٰ سبيل المثال الخطاب الذي يرفعه وزير البحرية إلىٰ الصدر الأعظم، ويُكتب عليه من الأخير يطلق عليه بيورلدي» (صابان، المعجم، ص ٧٠) (المترجم)].

(٢) السابق، ٢: ٣٨-٣٩.

فلا مرية في أن هؤلاء المستفتين يعتقدون أن رأي الرملي يرجَحُ آراءَ من سواه من المفتين. ولعل صلة الرملي بكبار المسؤلين من محليين، كحاكم غزة[1]، أو في السلطنة، كاتصاله برجال من أسرة كوبريللي، وبشيخ الإسلام -هي التي حَدَت المستفتين علىٰ أن يعتقدوا أن بوسعه تصريف شكواهم علىٰ نحو فعال.

والحاصل أن السائلين كانوا يستطيعون أن يضربوا المفتين المحليين بعضهم ببعض، وإن كان ذلك نادرَ الوقوع جدًّا، فإن أغلب من جاء من المفتين اللاحقين غير الرسميين كانوا يقتبسون من كلام أسلافهم، ويقولون بصحته[2]. ولنَسُقْ مثالا علىٰ هذه الحالات النادرة الخلافَ الذي دارت رحاه حول دخول أولاد بنات الواقف فيما وقفه علىٰ أولاده. ومنشأ هذا الخلاف وجود قولين متعارضين، كلاهما منسوب إلىٰ أبي حنيفة؛ فلذلك كانا سواءً -باديَ الرأي- في المكانة. وقد جاء في فتاوىٰ ابن نجيم (ت ١٥٦٣م) -الذي كان يصنف في مصر بُعَيْد الفتح العثماني- سؤال عن دخول أولاد البنات في الوقف علىٰ الذرية والنسل والعقِب، وزاد مرتِّب فتاواه تعليقًا مهمًّا عقب إيراده رأي هذا الأخير، يصف الخلاف في إيجاز:

وإذا قال الواقف: أوقفتُ علىٰ الأولاد وأولاد أولادي، لا تدخل البنات، وعليه الفتوىٰ، واختاره الطرسوسي[3] في فوائده[4] من إحدىٰ الروايتين عن أبي حنيفة، لكن رجح شيخ الإسلام عبد البر[5] [ابن الشِّحنة] في شرح المنظومة[6]

---

(١) المحبي، خلاصة الأثر، ٢: ١٣٥.

(٢) رجع الرملي - مثلا - إلىٰ «تنوير الأبصار»، و«منح الغفار» للتمرتاشي. انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(٣) إبراهيم بن عماد الدين الطرسوسي (ت. ١٣٥٦).

(٤) الفوائد الفقهية البدرية. انظر: كارل بروكلمان، GAL (تاريخ الأدب العربي)، ملحق ٢، ٨٧.

(٥) انظر بشأن عبد البر، ابن الشحنة (ت. ١٥١٥): ابن الحنبلي، در، ١ (الجزء ٢): ٨٤٣: ٤٧.

(٦) كتب ابن الشحنة عدة شروح علىٰ المنظومات. انظر: كارل بروكلمان، GAL (تاريخ الأدب العربي)، ملحق ٢، ٩٤.

[أقول: المنظومة المذكورة هي منظومة ابن وهبان، واسم الشرح «تفصيل عقد الفرائد بتكميل قيد الشرائد». عن محقق الفتاوىٰ الزينية، الدكتور/ سعيد بن سالم بن مساعد الغامدي (ابن نجيم، الفتاوىٰ الزينية، الرياض: دار كنوز إشبيليا، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٢هـ/١٤٣٢م، ص ٢٣١، ح ٤). ومما يجدر ذكره أن ابن نجيم أفتىٰ بعدم دخول البنات. (المترجم)]

الدخول[1].

وقد سئل التمرتاشي عن حالة أخرىٰ، وقع فيها نزاع بين حَفَدة الواقف:

سئل [المفتي] عن أمر وقع في دمشق المحروسة، وهو أن رجلًا وقف وقفًا علىٰ أولاده، وعلىٰ أولاد أولاده، وعلىٰ ذريته، ثم علىٰ الفقراء من بعدهم [إذا انقطع نسله]، فأقر القاضي بصحة هذا الوقف، فآل الوقف إلىٰ أولاد أبناء الواقف، وإلىٰ أولاد بناته. ثم ثار نزاعٌ بين أولاد الأبناء وأولاد البنات، رُفع إلىٰ القاضي الحنفي، فحكم بأيلولة الوقف إلىٰ أولاد الأبناء، دون أولاد البنات، فشكا هؤلاء -بعد حين- لدىٰ قاضٍ آخر، حَكَمَ بدخول أولاد البنات في الانتفاع بالوقف، ونقض الحكم الأول. فهل يجوز [للقاضي الثاني] أن يصنع ذلك؟ وإذا كان الحكم الأول مبنيًّا علىٰ ما صححه غيرُ فقيه، وأنه الذي عليه الفتوىٰ، فهل يكون صحيحًا معتمدًا، ولا عبرة بالثاني، أم لا؟ أفتونا برأيكم.

أجاب [المفتي]: اعلم أنه إذا كان في المسألة روايتان صحيحتان، جاز للمفتي وللقاضي أن يحكما بإحداهما، وقد كتب شيخنا، شيخ الإسلام [ابن نجيم] في كتاب الوقف من شرحه علىٰ الكنز [البحر الرائق]: «لا يدخل ابن البنت في الموقوف علىٰ الأولاد، فرادىٰ أو مجتمعين، في ظاهر الرواية، وهو الصحيح في الفتوىٰ». فأولاد البنات لا يصيبون من ريع الوقف في ظاهر الرواية، وهو الذي عليه الفتوىٰ . . . [ثم أورد مناقشة لبعض فقهاء الحنفية] . . .، فما قضىٰ به القاضي الحنفي من استبعاد أولاد البنت صحيح معتمَد، يتعين العمل به، وليس لقاض أن ينقض هذا الموجَب»[2].

فهذا السؤال الماكر للمفتي يكشف عن تفاصيل مثيرة عن كيفية استخدام كلا المختصميْن -وهم أولاد أبناء الواقف وأولاد بناته- للأدوات القانونية التي بحوزتهم. لقد حكم القاضي الأول -وكان حنفيًا- لأولاد الأبناء، فمضىٰ خصومهم -أولاد

(١) زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، الفتاوىٰ الزينية، Süleymaniye Library MS Carullah 917, 31v.

(٢) التمرتاشي، فتاوىٰ، 47r - 47r.

البنات- إلىٰ مكان آخر، يكون القضاء فيه لهم[1]. ولا يُدرىٰ أكان القاضي أو القضاة الآخرون حنفيّةً أم لا، وإن كان ذلك محتمَلا. والظاهر أن حكمه (حكمهم) كان صحيحًا فنُفِّذ، فحَمَل ذلك أولاد الأبناء علىٰ أن يطلبوا ما يتأيد به حكم القاضي الأول، فقصدوا -تحقيقًا لهذه الغاية- إلىٰ التمرتاشي.

وقد عرض التمرتاشي -في جوابه الطويل المفصَّل- لكثير من الآراء في هذه المسألة، ومن بينها رأي ابن نجيم، وقرر ابتداءً أنه إذا كان ثمة روايتان صحيحتان، فإن للمفتي وللقاضي اختيارَ إحداهما، ثم نَقَلَ عن بعض الكتب التي خالف أصحابُها رأيَ ابن نجيم، كفتاوىٰ قاضيخان، والفتاوىٰ السراجية، وكلاهما قائل بإشراك أولاد البنات. علىٰ أن التمرتاشي قد جنح -علىٰ الرغم من وجود هذا الخلاف- إلىٰ قضاء القاضي الأول، الذي ذهب إلىٰ عدم إشراكهم، وعلل ذلك بأن «الروايتين عن أبي حنيفة ليستا سواءً في الرتبة الفقهية، فدخول أولاد البنت إنما هو في رواية الخصاف وهلال، وظاهرُ الرواية بخلاف ذلك، وهو الذي عليه الفتوىٰ»[2]. فقد مال التمرتاشي إذن إلىٰ ما مال إليه ابن نجيم من ترجيح حكم القاضي الأول.

ومع أن قرار السائلين باستفتاء التمرتاشي ربما كان اعتباطيًّا، فليس ببعيد أنهم كانوا علىٰ علم برأيه في هذه المسألة. ولعله اختِير لكونه محِلَّ اتفاق. وفي هذه الحالة، ينبغي أن يُنظر إليه -وإلىٰ المفتين الآخرين- بوصفهم موقعًا قانونيًا بديلا يُفصل فيه أحيانًا في المنازعات. ومن الجائز أيضًا أن يكون المختصمون قد اعتقدوا أن رأي التمرتاشي يمكن أن يجُبَّ حكم القاضي في المحكمة، بدحض تفسيره للقانون.

وبعد عدة عقود أفتىٰ خير الدين الرملي بجواب مختلف في حالة مشابهة في إحدىٰ فتاواه. وعلىٰ الرغم من إقراره -كما فعل التمرتاشي- بأن الروايتين ليستا سواءً، فقد مال إلىٰ القول بالرواية الأضعف -رواية الخصاف وهلال: «وينبغي أن ترجح الرواية القائلة بالدخول في هذه الأعصار؛ لأن عرفهم [العثمانيين] عليه، ولا يعرفون

---

(١) وثق Bogaç Ergene هذه الممارسةَ جيدًا للقرنين السابع عشر والثامن عشر. انظر
Ergene، Local Court, 106-8.

(٢) التمرتاشي، فتاوىٰ، 47v - 47r.

غيره»[1]. لقد أوجد اختلاف جوابي التمرتاشي والرملي خلافًا لم تُحسم مادته، وظل الرأيان معمولًا بهما في الأراضي العربية لقرون، وكان لكلٍّ منهما من يقول به من المفتين، فتمكن السائلون بذلك من التقلب بمسألتهم بين مختلف المفتين، وفي كثير من ساحات القضاء، طلبًا لتأييد مطالبهم المشروعة و(غيرها).

وربما بيَّن جوابُ الرملي السببَ الذي حمل سائلي التمرتاشي علىٰ سؤاله. والظاهر أن مفتي غزة انتصر لعرف بلده. ففي بعض الأحيان، كان مفتو بلاد الشام يعتمدون حُججًا شرعية معارضة للحجج المعتمَدة لدىٰ الهيئة الهرمية العلمية، والتي تسود في أراضي السلطنة المركزية، أو يسوقون حججًا بديلة[2]. وقد ميز التمرتاشي -مثلا- في الحلف بالطلاق بين عُرف الشام وعُرف الأناضول، كما جاء في فتاوىٰ أبي السعود، ذاهبًا إلىٰ أن شيخ الإسلام أفتىٰ بما أفتىٰ به؛ لأن الحلف لم يكن معروفًا في ديارهم؛ أي في الأراضي المركزية[3]، وقد رأينا في الفصل السابق أن المفتين الرسميين في دمشق أيضًا -وربما في أماكن أخرىٰ- كانوا يدافعون عن عرف بلادهم، ويشرحون أحيانًا حجتهم القانونية لعلماء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية.

(١) الرملي، الفتاوىٰ الخيرية، ١: ١٥٠. وقد نقل - تأييدًا لرأيه - فتوىٰ شهاب الدين الحلبي، الذي نقل - هو أيضًا - فتوىٰ قاضي القضاة، نور الدين الطرابلسي.
[الحق أن صرف الضمير في قوله «عرفهم» إلىٰ العثمانيين موهم بأنه «عرف رسمي مستحدَث»، وليس الأمر كذلك، بل هو عرف معتبر من قديم، وآية ذلك أن فيه رواية صحيحة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ، وقد صرح الرملي بهذا المعنىٰ بقوله بعد أسطر: «قلت: وينبغي أن تصحح رواية الدخول قطعًا؛ لأن فيها نص الدخول عن أصحابنا...، وقد انضم إلىٰ ذلك أن الناس في هذا الزمان لا يفهمون سوىٰ ذلك، ولا يقصدون غيره، وعليه عملهم وعرفهم» (الفتاوىٰ الخيرية ١/١٥٠) (المترجم)].

(2) For a more general discussion of this issue in Hanafī' jurisprudence, see Baber Johansen, "Coutumes locales et coutumes universelles," Annales islamologiques 27 (1993): 29-35.

(٣) محمد بن عبد الله التمرتاشي، معين المفتي علىٰ جواب المستفتي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٩م)، ٢٠٣-٤.

ملاحظات ختامية

إن تأمل المطارحات بين الفقهاء وتلامذتهم وبين المرجعيات الأخرىٰ يعين علىٰ وضع الخلافات العلمية بين أتباع الأفرع المختلفة للمذهب الحنفي في سياق أرحب، كما يشير إلىٰ نجاح المفتين غير الرسميين في الحفاظ علىٰ مرجعيتهم، والذود عنها في الإطار السلطاني المتطور. وجنوح المستفتين -ومنهم من لم يؤت نصيبًا من العلم- إلىٰ سؤال هؤلاء المفتين دليل علىٰ أن المكانة والسمعة اللتين حظي بهما هؤلاء المفتون تجاوزت العلماء والفقهاء إلىٰ العامة. والحق أن هذه المكانة مأثرة كبيرة، نظرًا للفوائد المرجوة من استفتاء المفتين الرسميين.

لقد تمخض ذلك عن مشهد حيوي، تُستخدم فيه الوظائف القانونية الرسمية في مواجهة فقهاء الولايات -الذين لم يتقلدوا منصبًا رسميًّا- وبالعكس. وقد أكدت جودث تاكر في دراستها للمفتين في القرنين السابع عشر والثامن عشر أن «هناك القليل من الأدلة التي تشير إلىٰ أن المفتي والقاضي كانا يعملان معًا»، وبينت أن «المفتين في سورية وفلسطين كانوا -خلافًا لأقرانهم في مركز السلطنة- يقومون في نظام المحاكم بجهدٍ ثانوي، وأن مهمتهم الأولىٰ كانت تقديم المشورة القانونية لأفراد المجتمع الذي ينتمون إليه»[1]. وربما كان الأمر كذلك دائمًا، وبخاصة بالنظر إلىٰ المفتين غير الرسميين، وذلك علىٰ الرغم من أنه بات واضحًا ما لآراء كبار المفتين غير الرسميين من تأثير، حتىٰ في بعض محاكم بلاد الشام. من أجل ذلك بدا تقسيم المفتين إلىٰ مفتي الأراضي المركزية، ومفتي الولايات [الأقاليم] مفتقرًا إلىٰ التعقيد الذي زخر به المشهد التشريعي في بلاد الشام خاصة، وفي السلطنة عامة. وقد بيَّن موندي وسميث Mundy and Smith -بما فيه مقنع- أن الصلة بالحكام العثمانيين هي التي تمثل -إلىٰ

---

(1) Tucker, In the House of the Law, 21.

حد كبير- الفرق بين المفتين في بلاد الشام وفي أنحاء الأراضي العثمانية[1].

لقد أسلفنا في الفصل الأول أن المفتين المعينين رسميًا كانوا يحتكرون السلطة الوظيفية التي تخولهم الإفتاء بآراء واجبة التنفيذ في النظام القانوني السلطاني. ولهذا السبب لم تمنع الدولة العثمانية كبار الفقهاء والمفتين في بلاد الشام -الذين لم يلوا منصبًا رسميًا- من الإفتاء بما يرونه. ولَشَدَّ ما تتجلىٰ هذه الحقيقة في المخالفة التي جهر بها بعض هؤلاء الفقهاء والمفتين غير الرسميين في آرائهم في بعض الفتاوىٰ الشرعية الصادرة عمن شَغَلوا منصب المفتي الأكبر، وعن القضاة. ويبدو -في العموم- أن السلطات العثمانية لم يزعجها صنيع كبار المفتين غير الرسميين، بل إنها كانت في بعض الأحيان تأخذ بفتاواهم وبكتبهم. ولعل نشاط هؤلاء المفتين لم تعترضه عقابٌ لأنهم لم يكونوا من رجال الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، فلم تكن آراؤهم واجبة التنفيذ مؤسسيًا. ويمكن كذلك أن يُفسَّر هذا الأمر علىٰ نحو مختلف، دون أن يرد أحد التفسيرات ما سواه ضرورةً، وهو عدم قدرة النخبة العثمانية الحاكمة علىٰ استبعاد كل بديل إفتائي، أو ثقة الهيئة الهرمية العلمية في أن لها الغلبةَ في المشهد التشريعي السلطاني.

ومن الجدير بالذكر أن المستفتين كانوا يسعون -لأسباب مختلفة- إلىٰ الحصول علىٰ فتوىٰ رأس السلطة الفقهية الهرمية (وعلىٰ فتاوىٰ ممثِّليه في الأقاليم)، وهم -إذ فعلوا ذلك- قد أتاحوا للهيئة الهرمية العلمية السلطانية التدخل في شئونهم، وفي شئون مجتمعهم. وربما رُفع السؤال نفسه -في بعض الأحوال- إلىٰ علماء السلطنة والعلماء المحليين جميعًا. وعلىٰ الرغم من صعوبة تحديد نظرة كل مستفت إلىٰ جميع المفتين الذين يتيسر سؤالهم، فإن من الواضح أن بعض هؤلاء المستفتين كانوا علىٰ علم بكثير من المفتين الرسميين وغير الرسميين، وأنهم استخدموهم.

(1) Martha Mundy and Richard Saumarez-Smith have noticed this treatise; see Martha Mundy and Richard Saumarez-Smith, Governing Property, Making the Modern State: Law, Administration, and Production in Ottoman Syria (London: I. B. Tauris, 2007), 11-39.

إن إعادة تشكيل «طبوغرافيا المرجعية الإفتائية» لبلاد الشام في العصر العثماني يمكن أن تكون الوسيلة الناجعة في دراسة حدود الهيئة الهرمية العلمية السلطانية في الأراضي العثمانية، ويمكن كذلك أن تساعد علىٰ رسم خريطة واقعية للامتداد المكاني لطائفة من المفاهيم المذهبية والآراء الفقهية الحنفية في الإطار السلطاني العثماني، مع لفت النظر إلىٰ الجغرافيات المتداخلة للحجج المختلفة داخل الإقليم الواحد.

الخاتمة

النشأة الثانية للفقه الإسلامي

لقد رامتِ الفصولُ السابقة إعادة تشكيل بعض المناقشات المترابطة بين الفقهاء الحنفية الذين افترقت بهم السبل في فهم مذهبهم، وفي فهم العلاقة بين الحاكم العثماني والفقهاء. وقد اتخذت هذه المناقشات -التي تعاصرت في بقاع كثيرة- صورًا متباينة، فكان بعضها أحاديثَ مودة، وكان بعضها خلافاتٍ مُحتدَّة. علىٰ أن هذه الخلافات تكشف في مجموعها عن بعض الجوانب المذهبية والمؤسسية -التي لم تدرس إلىٰ الآن إلا قليلا- لتبني العثمانيين فرعًا معينًا من المذهب الحنفي، ولمفهوم المذهب الرسمي.

والحق أن تبني العثمانيين هذا الفرعَ المعينَ من المذهب لم يكن محضَ رعايةٍ من الدولة، وإنما كان تدخلا فعليًا من الحكم العثماني في بنية المذهب، وفي أحكامه. وإذْ قد تبين ذلك، فإن اتخاذ العثمانيين المذهب [الحنفي] يختلف أشد الاختلاف عن التأييد الذي أسعد به الحكام المسلمون الأُول الفقهاءَ وعلماءَ الدين. ولقد رأينا في هذه الدراسة أن تطور تبني العثمانيين لمذهب رسمي قد صحبته طائفةٌ من الممارسات التوظيفية والإدارية، كتعيين المفتين، وتكوين الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، وكانت هذه الممارسات والوظائف الجديدة -بدورها- ثمرة قانون الحاكم العثماني (Ottoman dynastic law)، ومنه تستمد شرعيتَها. وإن شئت قلت: إن ظهور المذهب العثماني الرسمي قد اعتمد -إلىٰ حد كبير- علىٰ وجود مفهوم قانون الحاكم.

لقد برهن هذا الكتاب -خلافًا لبعض الدراسات الأخرىٰ التي جنحت إلىٰ تصور القانون [الفقه] الإسلامي وقوانين الحكم العثماني خطابين قانونيين سياسيين مستقلين، لا بد من التوفيق بينهما- علىٰ أن نشأة المذهب الرسمي يقتضي تأريخًا أكثر دقة للعلاقة بين المفهوم العثماني لقانون الحاكم ومفهوم القانون الإسلامي قبل

العثمانيين (أو قبل المغول، علىٰ نحو ما سيرد في كلامي بعدُ). وليس مقصودي هنا القولَ بأن ظهور المذهب الرسمي كان ضربًا من التذرع[أ]، ولا أن الفقهاء الذين اتصلت أسبابهم بالحكم العثماني إنما جمعتهم المصلحة. فقد بذل الحكام العثمانيون -رغم كل شيء- جهودًا كبيرة في تكوين هيئتهم الهرمية العلمية، واتصلوا اتصالا وثيقًا بخطابات إسلامية مختلفة. ومما يبدو لي ضروريًّا أن نأخذ في الحسبان -في غير غلو- التزام العثمانيين بما اشترعوه من قانون الحاكم.

ويمكن للحالة العثمانية أن تساعدنا -لهذا السبب خاصة- في مواصلة اكتشاف بعض الديناميكيات لما وصفه جون وودز (John Woods) بحق بأنه عصر «التجريب والابتكار الكبيرين في الفكر السياسي، وهو العصر الذي خضعت فيه النظريات السُّنية المعيارية للتأثيرات التركية المغولية»[١]. وسوف أسعىٰ في الصفحات التالية إلىٰ وضع النقاشات التي أنعمنا النظر فيها في هذه الدراسة في سياق أراضي المشرق الإسلامي في مرحلة ما بعد المغول. وفي الحق أن هذه المحاولة مبدئية ومؤقتة من نواح كثيرة، كما أن درس الفقه الإسلامي في مناطق أخرىٰ من الأراضي المشرقية في تلك الحقبة لم يزل في طوره الجنيني. علىٰ أن هناك طائفةً من المشابهات بين الأنظمة القانونية السلطانية تلفت النظر، وتُسوِّغ هذا العمل. وإني لآمل أن تَحْفِزَ هذه المقارنةُ آخرين علىٰ العمل في الإطار الذي أقترحه في هذه الخاتمة. ومهما يكن من شيء، فإن الشجاعة التي أجدها في نفسي لمواصلة هذا النمط من الدرس مردُّها إلىٰ أن اعتبار أراضي المشرق الإسلامي في حقبة ما بعد المغول وحدةً متماسكةً -نوعَ تماسك- حقيقةٌ قام البرهانُ علىٰ صحتها في كثير من القضايا والمجالات الأخرىٰ، كالفكر السياسي، والتصوف، والفن، والعمارة[٢].

(أ) [في العبارة نوع غموض، ولعله يريد أن الحكام لم يقصدوا باتخاذ مذهب رسمي إيجاد ذريعة لإحكام سيطرتهم علىٰ حياة الناس. (المترجم)].

(1) John E. Woods, The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire: A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1976), 5.

(2) For example: Nicola Di Cosmo, Allen J. Frank, and Peter B. Golden, eds., The Cambridge History of Inner Asia: The Chinggisid Age (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

نحو الشرق: الحالة العثمانية في المنظور المقارن

لقد كان النظام القانوني العثماني أوفر الأنظمة القانونية في العالم الإسلامي الحديث حظًّا من الدرس، ولعل في ذلك تفسيرًا للمكان المركزي الذي يشغله في كثير من مرويات تاريخ التشريع الإسلامي. علىٰ أنني سأقصد -فيما يلي- إلىٰ توسيع نطاق البحث؛ لما أعتقده من أن تاريخ النظام القانوني العثماني والهيئة الهرمية العلمية ينبغي أن يوضع في سياق أوسع يضم الأقاليم الإسلامية المشرقية في تلك الحقبة. وإني لأرجو -تحقيقًا لهذه الغاية- أن أشير إلىٰ بعض القضايا الأساسية التي تظهر في الدراسات العلمية الحديثة عن دول أخرىٰ، معاصرة إلىٰ حد ما (وتظهر -علىٰ نحو أقل- في مصادر أولية كتبت في الأراضي الإسلامية المشرقية)، والتي تحمل أوجهَ شبه كبيرةً مع الحالة العثمانية وتاريخها.

وليس في نيتي أن أُغضي عن الاختلافات الجوهرية بين الدول، كاختلافها في الحجم، وفي التنظيم السياسي، وفي التركيب الاجتماعي، والعِرقي، والطائفي لسكانها. ولا في نيتي أن أُجري مقارنة مستوعبة لأوجه الاختلاف والتشابه، وإلا كان طمعًا في غير مَطْمَع. ولست أزعم أن مفاهيم القانون (والسيادة) -التي نتوفر علىٰ درسها هنا- كانت هي المصدرَ الوحيد للعقيدة السياسية التي كان يسعُ الحكامَ والأباطرةَ المسلمين في الأقاليم الإسلامية المشرقية التعويلُ عليها، والعملُ بمقتضاها. ولا أزعم أن ما أُورده ها هنا من خطاب وأفكار كانا هما دائمًا الأكثرَ هيمنةً في جميع أنحاء المنطقة خلال ذلك العهد. فلقد يسع المرءَ أن يجد -في أكثر دول الأراضي الإسلامية المشرقية في القرون التي تلت الاجتياح المغولي- كثيرًا من أنماط الخطاب، ومن نماذج السيادة، والمَلَكِيَّة، والقانون، والتي تبدو متناقضة في بعض الأحيان. وآية ذلك أن السلاطين العثمانيين قد شاركوا -في القرنين الخامس عشر والسادس عشر- في خطابات أخرىٰ للسيادة والملكية، من بيزنطيةٍ، ومملوكيةٍ، ومتوسطيةٍ[1]، بينما تبنَّىٰ الحكام المغول ممارسات وخطابات كثيرة للملكية، كانت

---

(1) Emire Cihan Muslu, "Ottoman-Mamluk Relations: Diplomacy and Perceptions" (PhD diss., Harvard University, (2007; Güiru Necipogiu, "Süleyman the Magnificent =

سائدة في شبه القارة، وفيما وراءها[١].

إن ما أتغياه هو أن ألفت النظر إلىٰ تداول أنواع خاصة من الخطابات والرؤىٰ المتعلِّقة بالعلاقة بين قانون الحاكم والفقه الإسلامي السني في أنحاء أقاليم المشرق الإسلامي في حقبة ما بعد المغول. والحق أن خصوصية بنية المرجعية وخطابِها، وهي المذاهب السنية (وخاصة المذهب الحنفي)، هي التي حملتني علىٰ التركيز علىٰ نُظُم الحكم السُّنية. ومع ذلك، فكثيرٌ مما سيقال في الصفحات التالية يمكن أن ينطبق علىٰ إيران الصفوية، أكبرِ نظير شيعي للعثمانيين[٢].

علىٰ أنَّ المقارنة بين الدول السُّنية تقتضي -منهجيًّا- التغلبَ علىٰ بعض الصِّعَاب. وأُولاها وجودُ ثغرات في التاريخ الحديث لهذه الدول. والأخرىٰ أن هناك تباينًا كبيرًا في عدد المصادر الأولية وفي طبيعتها، من مختلف أجزاء أراضي المشرق الإسلامي. فللمذهب الحنفي في الأراضي العثمانية -مثلا- مدونةٌ كبيرةٌ من كتب الطبقات التي أُفرِدتْ لكبار علماء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية، وكذلك توجد طائفةٌ من الكتب التي تُوثِّق الوشائجَ الفكرية بين رجال هذه الهيئة الهرمية، بينما لم تُصدر الدوائر العلمية الأخرىٰ في أنحاء الأراضي الإسلامية المشرقية مثلَ هذه الأعمال، فيما بلغه علمي. فهذه الثغرات تثير سؤالين أساسيين: كيف يتعامل المرءُ مع هذه الأجزاء المفقودة من اللغز؟ والآخر: ما العلاقة بين الأجزاء المفقودة والأجزاء الموجودة؟

= and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Hapsburg-Papai Rivalry," Art Bulletin 71, no. 3 (1989): 401-27.

(1) Lisa Balabanlilar, Imperial Identity in the Mughal Empire: Memory and Dynastic Politics in Early Modern South and Central Asia (London: I. B. Tauris, 2012); A. Azfar Moin, The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam (New York: Columbia University Press, 2012).

(2) See Rula Jurdi Abisaab, Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire (London: I. B. Tauris, (2004; Devin J. Stewart, "The First Shaykh Al-Islam of the Safavid Capital of Qazvin," Journal of the American Oriental Society 116, no. 3 (1996): 387-405; Maryam Moazzen, "Shi'ite Higher Learning and the Role of the Madrasa-yi Sultani in Late Safavid Iran" (Ph.D. diss, University of Toronto, 2011).

ولعلَّ المنهج المقارن -وإن كان لا يقلِّل من الصعاب التي تحدثها هذه الثغراتُ- يقدِّم وسائل لسدِّها. وبيانُ ذلك أن الأجزاء الموجودة من اللغز تومئُ إلىٰ أوجه الشبه المهمة، وإلىٰ الأنماط المشتركة. وعقيدتي أن أوجه الشبه هذه ربما أعانت علىٰ ضرب من الاستنباط -وإن كان أوليًّا حذِرًا- فيما يتعلق بالأجزاء المفقودة. وفي الجملة تتخذ حركة التأريخ التي أقترحها مسارين: ذلك أني أريد أن أشير من جهةٍ إلىٰ أن دراسة تبني العثمانيين فرعًا معينًا من المذهب الحنفي تقوم علىٰ اعتقاد كونه جزءًا من ثقافة قانونية مشترَكة مع دول وأنظمة أخرىٰ في القارة، علىٰ الرغم من أن لكلٍّ خصائصَه. ومن جهة أخرىٰ، سأتخذ من الحالة العثمانية أداةً لتأطير الممارسات الإدارية والقانونية المماثلة وشرحها، وذلك في الدول الأخرىٰ في وسط آسيا وجنوبها. ولأذكرْ -لكي أكون أكثر واقعية- أني أود دراسة ممارستين تكررتا في سياقات مختلفة في أنحاء الأراضي الإسلامية المشرقية خلال الحقبة بعد المغولية (وكذلك في التاريخ الحديث)، وكانتا مركزيتين في فهمي لتبني العثمانيين مذهبًا فقهيًّا رسميًّا وتطويره: تعيين الحكام للمفتين، والاختيار السلطاني للنصوص [الكتب] الفقهية. ولي عناية -فضلا عن ذلك- بدراسة هذه التطورات بوصفها نتيجةً لظهور قانون الحاكم في الأقاليم الإسلامية المشرقية فيما بعد المغول[(١)].

إن أكثر الأنماط إثارةً للدَّهَش ظهورُ الإفتاء الرسمي في أنحاء المنطقة. ففي العقود الأولىٰ من القرن الخامس عشر عيَّن الحاكم التيموري شاهرُخ (ت ١٤٤٧م) شيخًا للإسلام في أراضيه، وكان منوطًا بهذا المنصب -الذي كان يتقلده رجال أسرتين: أبناء برهان الدين المرغيناني، وأبناء سعد الدين التفتازاني- الإشرافُ علىٰ جميع الأعمال القضائية في أنحاء الأراضي التيمورية[(٢)]. والعجيب أن تعيين أول شيخ للإسلام في الأراضي التيمورية وافق تطورًا مماثلًا في الأراضي العثمانية؛ ففي ذلك الوقت تقريبًا عيَّن السلطان العثماني مراد الثاني ملا شمس الدين فناري (ت ١٤٣١م)

---

(١) ليس لدينا إلا القليل من المعلومات عن المؤسسات التعليمية، وعن المسارات المهنية للفقهاء في آسيا الوسطىٰ، وفي الإمبراطورية المغولية، في تلك الحقبة.

(2) Beatrice Forbes Manz, Power, Politics and Religion in Timurid Iran Cambridge: Cambridge University Press, (2007, 213; Shiro Ando, "The Shaykh Al-Islam as a Timurid Office: A Preliminary Study," Islamic Studies 33, nos. 2-3 (1994): 253-55.

في وظيفة مستحدَثة، هي وظيفة المفتي الأكبر للأراضي العثمانية، شيخ الإسلام(١).

وبعد قرن من الزمان، حوالي سنة ١٥١٤م، كتب الفقيه المؤرخ الرحالة فضل الله ابن روزبهان (ت ١٥١٩م) رسالةً نصح فيها خانَ الأوزبك الجديدَ بالكيفية التي يدير بها شئون دولته، وأشار عليه في الفصل الذي عقده لإدارة الشئون الدينية والقضائية بتعيين شيخ للإسلام:

عندما يكلِّف السلطان شيخ الإسلام بحفظ العلوم الدينية، ويبسط له يدَ السلطة، فإنه يتعين عليه حينئذ أن يتعاهد شئون العلماء الذين هم تحت إمرته، وأن يُطلع السلطان علىٰ مرتبتهم في العلم والفهم، وعلىٰ طريقتهم في التدريس، وعلىٰ كفايتهم في الاجتهاد، وفي الإفتاء والتدريس(٢).

وبعبارة أخرىٰ: كان شيخ الإسلام رئيسًا لما رآه ابن روزبهان هيئة الخان الهرميةَ العلمية، فهو يتصرف نيابةً عنه [الخان] ليضمن تأديةَ الهيئة عملَها علىٰ نحو صحيح. وعلىٰ ذلك، فابن روزبهان يذهب إلىٰ أن للخان ولشيخ الإسلام سلطةَ النظر في كفاءة فقهائه المعينين، وفي علمهم. بل لقد تصور -علاوة علىٰ ذلك- خريطةً دقيقة لوظيفة الإفتاء الرسمية، تغطي كل جزء من أجزائها:

متىٰ وُلِّيَ المفتي، كان له أن يتقاضىٰ راتبه من بيت المال. وليس لمفت معين أن يفرض رسومًا [في مقابل فتواه] . . . وإذا كان منصب المفتي العالم شاغرًا في مسافة القصر [٤٨ ميلا تقريبًا]، وجب [علىٰ السلطان] تولية مفتٍ في البلدة، وإلا أَثِم جميع من فيها(٣).

---

(1) Richard C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy (London: Ithaca Press, 1986), 73-124.

(٢) فضل الله بن روزبهان، سلوك الملوك (Tehran: Intisharat-i Khvarazmi، ١٩٨٤م)، ٩٦.

(٣) السابق، ١١٤-١١٥.

[أقول: تأثيم أهل البلدة كلهم إذا لم يكن فيهم مفت يعني أن ابن روزبهان يريد أن وجود المفتي من فروض الكفايات (وهي التي تسقط بقيام واحدٍ بها، ويأثم الجميع من القادرين عليها بتركها)، وهذا المعنىٰ لا يتناسب مع قوله: إن تولية المفتي واجب علىٰ السلطان؛ إذ لا يستقيم أن يجب علىٰ السلطان شيء، فإذا قصَّر فيه، أثمت الرعية! والحق أن كلمة [علىٰ السلطان] زيادة من الكاتب علىٰ النص =

ويبدو أن الممارسة الإدارية التي نصَّ عليها ابن روزبهان كان معمولا بها، ربما قبل تأليف كتابه. فمع منتصف القرن السادس عشر كان هناك مفت معين من قِبل الحاكم في بخارَىٰ، وربما في مراكز حضارية كبرىٰ أخرىٰ في أنحاء الخانية (khanate)[١]. وكان تعيين المفتين في الأوزبك مماثلًا -وإن لم يكن مطابقًا فيما يبدو- لما يقع في مملكة المغول، إذ كان ثمة أيضًا مفتون معينون رسميًّا، وإن لم يكن ثمة مفت سلطاني أكبر[٢].

ومما يتصل بظهور المفتي المعين رسميًّا تَزَايُدُ أهمية فتاواه. ذلك أنه كان لفتاوىٰ المفتي الرسمي -كما مر بنا في درسنا للحالة العثمانية- دورٌ فعالٌ في تقرير الآراء والروايات في المذهب الحنفي التي يتعين علىٰ فقهاء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية العمل بها. ويبدو أن هذا هو السبب في تعيين المفتين في المناطق الأخرىٰ من الأقاليم الإسلامية الشرقية كذلك. وقد جُمعت بعض هذه الفتاوىٰ، وتداولها الناسُ في بقاعٍ شتىٰ، بل إن بعضها -كالفتاوىٰ العالمگيرية- تجاوزت حدود بلادها.

ولأعرضْ لنموذج الفتاوىٰ العالمگيرية، التي جُمعت في الهند المغولية أثناء حكم أورنگزيب (كان حكمه من ١٦٥٨ إلىٰ ١٧٠٧م، ويعرف أيضًا بعالمگير) وسميت باسمه. فلم يزل هذا المجموع بحاجة إلىٰ الدرس. ويبدو أن الفكرة التي حملت علىٰ القيام بجمع هذه الفتاوىٰ إنما كانت تحديد الآراء الفقهية التي يتعين علىٰ الفقهاء

= الأصلي كما هو ظاهر، وقد زادها وفقًا لفهمه. وأغلب الظن أن ابن روزبهان كان يتكلم في هذا الموطن عما أسلفناه من أن وجود مفت فرض كفاية علىٰ أهل كل بلدة تبعد مسافة القصر عن البلدة التي فيها مفت، ولا شأن للسلطان بهذا الأمر، والله أعلم. (المترجم)].

(١) كان أحد هؤلاء المفتين محمد بن حسام الدين القُهُستاني (ت ١٥٥٤م)، صاحب كتاب «جامع الرموز». محمد بن عبد الرحمن الغزي، ديوان الإسلام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م)، ٤: ٣٥-٣٦، عبد الحي بن أحمد بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م)، ٨: ٣٠٠.

(2) Rafat M. Bligrami, Religious and Quasi-Religious Departments of the Mughal Period (1556-1707) New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, (1984; M. L. Bhatia, Administrative History of Medieval India: A Study of Muslim Jurisprudence under Aurangzeb)New Delhi: Radha Publications, 1992).

التابعين للحكم المغولي الأخذُ بها. وقد كانت هذه الفكرة أيضًا -كما أسلفنا في الفصل الأول- من وراء تعيين المفتين في الدولة العثمانية، وجمع فتاواهم. فإذا كانت الفتاوىٰ العالمگيرية هي المعادِل المغولي لجوامع فتاوىٰ مفتي السلطنة الأكبر عند العثمانيين، فإن من الجائز أن تكون رعاية الحاكم -التي تجلت في عنوان هذه الفتاوىٰ- هي التي أوجبت العمل بها في النظام القانوني للإمبراطورية[1].

لقد طلب أورنگزيب أن يكون اعتماد الفقهاء الذي استدعاهم علىٰ الكتب الفقهية التي حوتها مكتبتُهُ الإمبراطورية. وعلىٰ الرغم من قلة علمنا بتداول الكتب الفقهية وغيرها في أقاليم المشرق الإسلامي، فإنه يجدر بنا أن نبسط القول في شأن هذا المطلب. ففي السلطنة العثمانية، كان السلطان هو الذي يحدِّد الكتب التي يتكون منها «المختار الفقهي السلطاني»، ثم أُسند ذلك بعدُ إلىٰ مفتي السلطنة الأكبر[ب]. فلا يبعد

---

(1) Alan N. Guenther, "Hanafi" Fiqh in Mughal India: The Fatawá-i ʻAlamgiri," in India's Islamic Traditions, 711-1750, ed. Richard M. Eaton (Oxford: Oxford University Press, 2003), 209-30.

والعنوان يلمح أيضًا - كما نبه علىٰ ذلك جوزيف شاخت - Joseph Schacht إلىٰ أعمال مماثلة سابقة، كالفتاوىٰ التاتارخانية في القرن الرابع عشر.

Joseph Schacht, "On the Title of the Fatawa Al-ʻAlamgiriyya," in Iran and Islam: In Memory of the Late Viadimir Minorsky, ed. C. E. Bosworth (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), 475-78.)

وعلىٰ الرغم من الرعاية المغولية، فقد كانت الفتاوىٰ العالمِيرية مرجعًا لدىٰ الحنفية في بقاع أخرىٰ، وخاصة في الدولة العثمانية (السابق، ٤٧٥).

(ب) [أقول: لا أدري لم ظن الكاتب أن صدور فرمان سلطاني بأسماء الكتب المعتمدة في الفتوىٰ والقضاء والتدريس (انظر الفصل الرابع) يعني أن السلطان هو الذي حددها واختارها؟! لقد خلط بوراك. فيما أرىٰ. بين أمرين: اختيار كتب العلم المعتبرة، وهو أمر علمي محض، لا شأن للسلطان به، وإصدار أمر واجب الطاعة في أنحاء الدولة باتخاذ هذه «المدونة المختارة» مرجعًا في شئون التدريس والفتوىٰ والقضاء، وهذا أمر قانوني تنظيمي موكولٌ إلىٰ السلطة الحاكمة (السلطان). ولقد كاد أبو جعفر المنصور، الخليفة العباسي (كان حكمه بين ١٣٦/٧٥٤ : ١٥٨/٧٧٥) يصنع مثل ذلك بكتاب «الموطأ» للإمام مالك بن أنس رحمه الله، فيوجبَه علىٰ سائر الناس في شتىٰ بقاع الدولة الإسلامية، لولا أن نهاه عن ذلك الإمام، فحفظ علىٰ الأمة تعدد مشاربها الفقهية والحديثية (المترجم)]..

أن يكون مقصود أورنگزيب من مطلبه تحديدَ الكتب التي تؤلِّف «المختار السلطاني المغولي الخاص». والحق أن المختارات السلطانية المختلفة كانت تشترك في كثير من الكتب، غير أن تعليقًا مهمًّا، يرجع إلىٰ منتصف القرن التاسع عشر، يشي بأنه كان ثمة اختلافات جوهرية أيضًا: فقد ذكر ويليام هـ. مورلي (William H. Morley) -في حديثه عن التنظيم القانوني في الهند المستعمرة- أن «كتبًا كثيرةً كانت قد صُنِّفت علىٰ المذهب الحنفي، وهي تُعتبر مرجعيات في الدولة [العثمانية] التركية. وما أخشاه أن تُتلقىٰ هذه بالقبول متىٰ اقتُبس منها في محاكمنا في الهند، حيث يكون كلا طرفي الدعوىٰ حنفيًّا»(1). وبعبارة أخرىٰ: علىٰ الرغم من أن الكتب الفقهية كانت متداوَلةً في أنحاء الأراضي الإسلامية المشرقية (وفيما وراءها)، فإنه يبدو أن الحكومات المختلفة قد نجحت في إيجاد جغرافيات نصية سلطانية محدَّدَة في المذهب الحنفي في أنحاء المنطقة.

والحاصل أن تعيين الدولة/الحكام المفتين، وازدياد أهمية فتاوىٰ هؤلاء، والجغرافيات النصية المختلفة في المذهب الحنفي في أنحاء الأراضي الإسلامية المشرقية، كل ذلك يدل علىٰ أن تبني العثمانيين فرعًا معينًا في المذهب الحنفي لم يكن بِدْعًا. فإذا كان تفسيري لهذه الأمثلة صحيحًا، فمن البيِّن أن حكام أقاليم المشرق الإسلامي في حقبة ما بعد المغول قد سعوْا -علىٰ نحو غير مسبوق- إلىٰ ضبط بنية المذهب الفقهي، وإلىٰ تحديد الآراء التي يُطلب إلىٰ فقهاء المذهب الأخذُ بها. ويبدو -من منظور تاريخ التشريع الإسلامي- أن حقبة ما بعد المغول كانت عصر مذهب الدولة (era of the state madhhab).

التراث الجنكيزي

لقد كنت أستخدم إلىٰ الآن مصطلح «ما بعد المغول Mongol-post» -في حرية تامة- للدلالة علىٰ الإطار الزمني لبحثي. إن الغزوات المغولية في القرن الثالث عشر

---

(1) William H. Morley, The Administration of Justice in British India, Its Past History and Present State: Comprising an Account of the Laws Peculiar to India (London: William & Norgate, Stevens & Norton, Lepage & Co., (1858, 294.

-والتي انتهت باجتياح بغداد سنة ١٢٥٨م، وقتل الخليفة العباسي المستعصِم- قد حملت إلىٰ أراضي الشرق الإسلامي مفاهيم جديدة للسيادة والقانون. وفي الحق أن لصورة جنكيز خان أهميةً خاصة، مِن كونه فاتحَ العالم الذي أُعطي التفويض الإلهي في الحكم والتشريع. ومن هذه الوجهة يكون المقصود عند ذكر مصطلح «ما بعد المغول» استرعاءَ الأنظار إلىٰ المحاورات القائمة -علىٰ اختلاف مظاهرها تبعًا للزمان والمكان- بين السلاطين، والأباطرة، والحكام وبين ماضيهم المغولي الحقيقي والمتخيَّل، والتراث الجنكيزي. وأقول -لمزيد من التحديد: إنني معنيٌّ بأمرين: بالطرق المختلفة التي تصورها الحكام خلال هذه الحقبة، وفسروا بها التراث السياسي والتشريعي لجنكيز خان، وبالعلاقة بين هذا التراث والمفاهيم الإسلامية للقانون قبل عصر المغول. والذي أراه أن اتخاذ مذهب رسمي هو أحد نتائج المحاورات التي أخذت فيها الحكومات المختلفة مع موروثها الجنكيزي، وبخاصة مع مفهوم قانون الحاكم (dynastic law) في حقبة ما بعد المغول.

إن الحقيقة القائلة بأن كثيرًا من هذه الحكومات نظرت إلىٰ جنكيز خان وإلىٰ القانون المرتبط به بوصفه مرجعًا تاريخيًّا وتشريعيًّا -حتىٰ عندما تحاول أن تصرف التركيز إلىٰ حكام سالفين سواه (كالحال مع التيموريين، والعثمانيين، والمغول)[١]- تشي بأن ما بين أيدينا ليس محضَ موافقات ومشابهات، بل هي بالأحرىٰ -ولنقتبس عبارة سنجاي سوبراهمانيم (Sanjay Subrahmanyam)- «تاريخ تشريعي متصل»[٢]. وسأقصد -فيما

---

(١) علىٰ الرغم من أهمية تيمورلنك في نظرة التيموريين والمغول للعالم، فإنهم يؤكدون نظرة تيمورلنك له، وعلاقتهم - تبعًا لذلك - بجنكيز خان وبذريته. انظر عن أهمية تيمور في الهند المغولية ووسط آسيا:

Stephen F. Daie, The Garden of the Eight Paradises: Babur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483-1530) Leiden: Brill, (2004; Balabanlilar, Imperial Identity; Moin, Millennial Sovereign, 23-55; Ron Sela, The Legendary Biographies of Tamerlane: Islam and Heroic Apocrypha in Central Asia (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). On the importance of Chinggis Khan in central Asia, see Robert D. McChesney, Central Asia: Foundations of Change (Princeton, NJ: Darwin Press, 1996), 117-48.

(2) Sanjay Subrahmanyam, "Connected Histories: Notes toward a Reconfiguration of Early Modern Eurasia," Modern Asian Studies 31 (1997): 735-62.

يلي- إلىٰ إعادة تشكيلٍ أكثرَ اتساعًا لبعض الصلات والمحاورات التاريخية والخِطابية التي جمعت الدول المختلفة في الأراضي الإسلامية المشرقية في تلك الحقبة.

إن الفكرة الجنكيزية العالمية للسيادة تقوم علىٰ القول بأن التدبير الإلهي الحاكم للعالم قد أُعطيَه جنكيز خان وعَقِبُه، فناسب ذلك أن يُنظر إليه بوصفه مشرِّعًا إلهيًّا. وثمة مفهومان يحكمان فكرة السيادة: الياسا (yasa) الجنكيزية، والتُّوراه (töre) (أو التُّورِيه törä) التركية. لقد اجتذب تحديد هذين المفهومين وطبيعة الياسا المغولية البحث العلمي علىٰ نحو كبير لعدة سنوات، غير أنهما خارجان عن مقصود هذه الدراسة[(١)]. وحسبنا أن نقول: إن الياسا الجنكيزية لم تكن -فيما يبدو- قانونًا ثابتًا مكتوبًا، وإنما كانت «جسدًا متناميًا من المراسيم الفردية، والتنظيمات، والممارسات التي ابتدعها جنكيز خان أو أقرها . . . هي نوعُ (دستورٍ) غيرِ مكتوب»[(٢)].

والحق أن هذه المفاهيم لم تفقد جاذبيتها في القرون التي تلت سقوط الإمبراطورية المغولية، وذلك علىٰ الرغم من أن الحكومات التالية في الأقاليم الإسلامية المشرقية كانت تَعدُّ نفسها إسلامية. وينعكس هذا التصور الذاتي في مساعٍ مختلفة من الاعتماد علىٰ مُثُل السيادة والمَلَكيَّة الإسلامية في حقبة ما بعدَ المغول، مقرونةً بمُثُل السياسية الجنكيزية. ومع ذلك، فقد دعَّم حكام الدول اللاحقة -علىٰ الرغم من التوترات، أو لعل ذلك بسببها- المثل المغولية الجنكيزية في القانون والسيادة.

---

(1) David Ayalon, "The Great Yasa of Chingiz Khan. A Reexamination (Part A-D)," Studia Islamica 33 (1971): 97-140; 34 (1971): 151-80; 36 (1972): 113-58; 38 (1973): 107-56; David Morgan, "The 'Great "Yasa" of Chingiz Khan' and Mongol Law in the Ilkhanate," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 49, no. 1 (1986): 163-76; David Morgan, "The 'Great Yasa of Chinggis Khan' Revisited," in Mongols, Turks and Others, ed. R. Amitai and M. Biran (Leiden: Brill, 2005), 291-308; Caroline Humphrey and A. Hürelbaatar, "The Term Törü in Mongolian History," in Imperial Statecraft: Political Forms and Techniques of Governance in Inner Asia, Sixth-Twentieth Centuries, ed. David Sneath (Bellingham: Center for East Asian Studies, Western Washington University, 2006), 265-93.

(2) Maria E. Subtelny, Timurids in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran (Leiden: Brill, 2007), 16-17.

ومما يجدر تأكيده كذلك أن حكام هذه الدول -وخاصة من لم يكن منهم من سلالة جنكيز خان- قد غيَّروا هذه المثل بدرجات متفاوتة، وآية ذلك اهتمام رجال الحكم والعلم في الدولتين العثمانية والتيمورية -اللتين حظيتا بأوفر نصيب من الدرس دون سائر الدول التي ظهرت عقب سقوط الإمبراطورية المغولية في القرن الرابع عشر- بالتصريح بدعواهم في السيادة. ومع أن واحدًا من زعماء كلتا الدولتين لم يكن من أبناء جنكيز خان، فإن علماءهما وحكامهما قد استمسكوا بحوار متصل مع المثل الجنكيزية في السيادة والقانون. وقد خصص تاج الدين إبراهيم بن حيدر أحمدي Tâcü'ddîn Ibrâhîm b. Hizir Ahmedi[(١)] (ت ١٤١٣م) البلاد العثمانية، في مطالع القرن الخامس عشر، عدة مقاطع للتراث التشريعي المغولي:

فيما يتعلق بعدل سلاطين المغول:

اسمع الآن بيان ما كان عليه.

إنهم لم يذكروا أن جنكيز خان كان يظلم الناس صراحةً.

إنهم [الحاكم المغول] قد قمعوهم بالقانون [Kânûnila]

غير أنهم لم يصبغوا أيديهم بالدماء.

فالقمع القانوني والمصادرة،

يرتضيهما الناس بوصفهما صورةً من صور العدالة[(٢)].

ومن الممكن قراءة مقاطع أحمدي بوصفها محاولةً لتخصيص خطاب مغولي في السيادة (القانون والعدالة) بُغيةَ إطراء السلاطين العثمانيين، «ذوي الطبيعة العادلة . . . [الذين] كانوا مسلمين ومقسطين». إن مصطلح «قانون» الذي يستخدمه أحمدي كان

---

(1) On Ahmedî, see Kemal Silay, introduction to History of the Kings of the Ottoman Lineage and Their Holy Raids against the Infidels, by Tâcü'ddîn Ibrâhîm b. Hizir Ahmedî Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Literatures, (2004, xlii–xiv.

(2) Ahmedî, History of the Kings, 1. For the Turkish, see ibid., 25.

يُستخدم أحيانًا من قِبل المؤلفين العثمانيين مرادًا به الياسا المغولية[1]. ويرىٰ أحمدي -مع ذلك- أن القانون العثماني العادل هو الذي ميَّز الحكام العثمانيين من نظرائهم المغول. وفي مصادر معاصرة أخرىٰ أن صدور القوانين (الياسا أو القانون) يُعد أمارةَ سيادةِ السلطان. ويروي عبد الواسع جلبي -في كتابٍ ألفه بتكليف من وزير السلطان محمد الأول، وقُدِّم إلىٰ السلطان سنة ١٤١٤ -صراعات الخلافة التي دارت رحاها -قبل أن يَلِيَ محمد الحكم- بين السلطان القادم وأخيه موسىٰ، وقد قال -في وصفه لحملة محمد في تراقيا- «إنه [محمد] كان يضع قوانين [yasag] حيثما حلَّ تحقيقًا للعدل»[2]. علىٰ أن المهم أن أحمدي وعبد الواسع جلبي كانا يعوِّلان علىٰ الخطاب المغولي الجنكيزي في السيادة لتأكيد السيادة العثمانية، مع أنهما لم يشيرا إلىٰ ياسا عثمانية خاصة.

وفي الحق أن مفهوم قانون الحاكم (مؤطَّرًا بمصطلحي yasa وtöre) كان متداوَلًا في ذلك الوقت في أنحاء الأراضي الإسلامية المشرقية. وكان أبناء تيمورلنك يشيرون -في الأراضي التيمورية شرقًا- إلىٰ «توريه [أو توراه] صاحبقِرَانيه» (törä- sahibqirani)، وإلىٰ «التوريه الظافر». وقد بينت ماريا سبتيلني (Maria Subtelny) أن «التوريه بدا متداخلا ومتمِّمًا للياسا الجنكيزية، كما تدل علىٰ ذلك صيغة (وفقًا لياسا جنكيز خان ولتوريه فخامة صاحبقرانه)». ويبدو -علىٰ الرغم من ذلك- أن التوراه التيموري خالف في بعض الأمثلة الياسا المغولي، مشيرًا إلىٰ أعراف تيمورية خاصة، وإن أشبهه -إلىٰ حد كبير- في كونه مدونةً متطورة من التنظيمات، والأعراف، والممارسات التي ابتدأها تيمورلنك، وأخذ بها ذريته وأتباعه[3].

ونظير ذلك ما فعله رجال الأسرة العثمانية الحاكمة صراحةً -في القرنين الخامس

---

(1) Cornell H. Fleischer, Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), 284.

(2) Dimitris J. Kastritsis, The Sons of Beyazid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413 (Leiden: Brill, 2007), 224. On 'Abdüivâsi' Çelebi and his work, see ibid., 217-20.

(3) Subteiny, Timurids in Transition, 16-17.

عشر والسادس عشر- من الرد إلىٰ توريهم الخاص (their own törä). وفي مراسلة بين محمد الأول وابن تيمورلنك، شاهرخ، في شأن ممارسات الخلافة العثمانية -التي سجلها Selâtîn -Münseâtü' لفريدون بيه Ferîdûn Bey (ت ١٥٨٣م)، أثيرت قضية التوريه العثماني:

[من شاهْرُخ إلىٰ محمد الأول]: لقد أقصيتَ -وفقًا لما يقتضيه القانون العثماني [التوراه]- جميعَ إخوتك من النزاع، وهذا الفعل بين الإخوة في الدم مخالف لما تقضي به الأعراف المغولية [الإلخانية]».

[من محمد الأول إلىٰ شاهْرخ]: نصيحتك بشأن الإخوة مأخوذٌ بها. ومع ذلك، من البدايات الأولىٰ للدولة العثمانية، وأسلافُنا يعولون علىٰ الخبرة في حل مشكلاتهم»[1].

وعلىٰ الرغم من أن صحة بعض وثائق المجموع قد أضحت -بمرور القرون- موضع شك، فإنه يعكس الطريقة التي تلقىٰ بها العلماء في القرن السادس عشر -وربما قبل ذلك- ظهورَ قانون الحاكم العثماني، والعلاقة بين الياسا/التوراه المغولي وتوراه مختلَف الحكام المحليين. لقد كان شاهْرُخ يرىٰ نفسه حاميَ تراث جنكيز خان [الإلخاني]، مؤكِّدًا في الوقت نفسه الاختلافَ بينها وبين التوراه العثماني، وهو ما يعني ضمنًا وجود هرمية بين الياسا/التوراه المغولي والتوراه العثماني (وغيرهما). ومن جهة أخرىٰ، في جواب محمد الأول ما يشير إلىٰ أنه بحلول القرن الخامس عشر راجت تقاليدُ الحكام المحليين علىٰ حساب النهج الجنكيزي الأكثر عمومًا. علىٰ أن المراسلات تشير -بقطع النظر عن المواقف المختلفة من التراث الجنكيزي- إلىٰ أنه لم يزل المرجع لدعاوىٰ المشروعية. وختامًا، توضِّح هذه المحاورات بين هذين الحاكمين من حقبة ما بعد المغول أن الحكام لم يكونوا يُوضِّحون فقط أفكارهم عن

---

(1) Ferîdûn Bey, Münseâtü'l-Selâtîn ([Istanbul?]), 1858, 1:143-44. The transiation appears in Halil Inalcik, The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society (Bloomington, IN: Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series, 1993), 57. On Ferîdûn Bey, see J. H. Mordtmann and V. L. Menage, "Ferîdûn Bey," Encyclopedia of Islam, 2nd ed.

السيادة موصولةَ السبب بماضيهم المغولي (الحقيقي أو المتخيل)، ولكنهم كانوا كذلك يتباحثون ويتناقشون في هذه المُثُل مع معاصريهم، ليجمعهم بذلك خطاب مشترك في مسائل السيادة والقانون[1].

وفي القرن السادس عشر -الذي شهد نشأة أربعة دول عظمىٰ (العثمانية، والصفوية، والأوزبكية، والمغولية)- أصبح قانون الحكام هو القاعدة السائدة، فتَبع كلٌّ حاكم القواعد السياسية والتشريعية والإدارية التي يمكن أن يتقفىٰ بها آثار الأسلاف الحقيقيةَ أو المتخيلة (سواء أكانوا سلاطين العثمانيين الأُوَل، أم جنكيز خان، أم تيمورلنك)، ثم غدت هذه المبادئ التشريعية حجرَ الأساس في نظرة كل حكومة لنفسها بالقياس إلىٰ الحكومات الأخرىٰ. وزد علىٰ ذلك أن هذه التقاليد السياسية التشريعية تعين الحكام -في هذا المشهد الزاخر بالأعراق المختلفة في إمبراطورياتهم- علىٰ ترسيخ روح التماسك والنظام فيها[2].

وقد أفضىٰ ظهور تقاليد تشريعية خاصة للحكام إلىٰ احتدام الجدل بين رجال الحكم والدوائر القضائية في أنحاء الأقاليم الإسلامية المشرقية في شأن العلاقة بين هذه التقاليد والفقه الإسلامي. وإن الكتب التاريخية والتشريعية وغيرها من مصادر القرنين الخامس عشر والسادس عشر لتشهد علىٰ القلاقل والصعوبات التي أرَّث نارَها - أو كان علىٰ الأقل يُرىٰ كذلك- هذا الدمجُ بين تقاليد تشريعية، وسياسية، ودينية مختلفة. وقد كان هناك -علىٰ نحو ما لاحظ مؤلفو هذه الكتب- تناقضات خطيرة ولَدَدٌ بين التراث السياسي والتشريعي لجنكيز خان وبعض تصورات التشريع الإسلامي في حقبة ما بعد المغول.

ومما استلزمته هذه القلاقل الملحوظة بين هذه الخطابات أيضًا رسمُ حدود كل مدونة تشريعية. فمنذ الاجتياح المغولي، ومِن الفقهاء مَن يقطع بأن الحكام الجدد

---

(١) أصدر حاكم آق قويونلو الشهير -حسن أوزون (القرن الخامس عشر)- في بلاده ياسك نامه yasaknames وقوانين نامه .kânûnnames انظر:

Stephen F. Dale, The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 82-83.

(2) Fleischer, Bureaucrat and Intellectual, 290.

لا يتبعون الشريعة، ومن هؤلاء -مثلا- الفقيه أحمد بن محمد، ابن عَرَبْشَاه (ت ١٤٥٠م)، وهو أحد أشد المنتقدين لتيمورلنك، وقد رماه بأنه يريد أن «يطفئ نور الله والدين الصحيح باتباع قانون جنكيز خان». ومما ذكره ابن عربشاه أن التزام تيمورلنك بالياسا دعا فقهاء سورية إلىٰ القول بكفره[1]. ومن جهة أخرىٰ أعلن شاهرخ بن تيمورلنك -الذي عُرف بصلاحه- إبطال الياسا المغولي في سنة ١٤٤١م، و«إعادة الشريعة، وأراق خمور الحانات علىٰ الأرض»[2]. وكذلك أكد بعض أبناء تيمورلنك وشاهْرُخ في الهند المغولية تمسكهم بالشريعة. وقد قال بابُر Babur (ت ١٥٣٠م) -مؤسس السلالة المغولية في الهند- في مقطع شهير من مذكراته:

لقد أبدىٰ أسلافنا -فيما مضىٰ- احترامًا فذًّا للشريعة الجنكيزية (torah)، فلم يخرقوها، وقد استقرت في المجالس، والمحاكم، والأعياد، وآداب الطعام. علىٰ أن شريعة جنكيز خان ليست نصًّا قاطعًا، يتعيَّن علىٰ المرء اتباعه. ومتىٰ سنَّ امرؤ سنة حسنة، وجب العمل بها، وكذلك إذا خلَّف الأسلاف ما يُذَمُّ، استبدلنا به ما يُحمد»[3].

فبابر يقر إذن بالتزام أجداده تراثَ جنكيز خان، غير أنه يحط من أهميته في الوقت نفسه؛ لأنه -في رأيه- ليس شرعًا إلهيًّا، خلافًا للشريعة الإسلامية التي يَعتقد أنها وحيٌ من الله. ولعل جملة بابر الأخيرة تعبير عن رغبته العارمة في تصحيح أخطاء أسلافه.

وفي الشمال، في الأراضي الأوزبكية، سجلت مصادر تاريخية معاصرة قلاقل مماثلةً بين الياسا الجنكيزية والشريعة، فقد ذكر الفقيه والمؤرخ ابن روزبهان (أوائل القرن السادس عشر) -الذي مر ذكره آنفًا- مشاركته في جدال في سمرقند بشأن ممارسات تتعلق بالميراث. وقد قضىٰ الخان الحاكم الأوزبكي الشَّيباني (أو الشِّيباني) بأمر خالف فيه طائفةً من الفقهاء المتَّبعين، وكان -في رأي ابن روزبهان وربما في

(1) Subtelny, Timurids in Transition, 18.

(2) Manz, Power, Politics and Religion, 28. On the conversion of the Ilkhans to Islam and its ideological implications, see Anne F. Broadbridge, Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), chap. 3.

(3) Dale, Garden of the Eight Paradises, 171.

رأي فقهاء آخرين- «غيرَ موافقٍ للشريعة»؛ لأن مصدره الياسا الجنكيزية[١]. وكذلك تذكر مصادر من الأراضي العثمانية هذا التمييز بين القانون والشريعة: ففي مطالع القرن السادس عشر، تعين علىٰ مفتي السلطنة الأكبر الإصرار علىٰ تطبيق القانون (قانون الحاكم) والشريعة كليهما[٢]. وفي العقود التي تلت الفتح العثماني للبلاد العربية في سنتي ١٥١٦-١٥١٧م، اتهم فقهاء من الولايات العربية للسلطنة زملاءهم من فقهاء أراضيها المركزية باتباع الياسا (أي القانون)، وهم يريدون بذلك أنه مخالف للشريعة[٣].

لقد ركزت معظم الدراسات التي عرضت لهذا الجدل علىٰ المشادة بين قانون الحاكم والشريعة، بوصفهما خطابين مستقلين، في حين أن هذه الدراسة تشير إلىٰ أن هذه المشادة بين قانون الحاكم وأنموذج الشريعة الإسلامية في حقبة ما بعد المغول (بوصفه قانون الفقهاء)، وما أثارته من جدل، ترفع النقاب عن الظروف التي تمخضت عن فكرة «المذهب الرسمي للدولة». وفي الحق أن جنوح الحكام وفقهاء الدولة إلىٰ مذهب الحاكم/المذهب الرسمي (أو الفرع من المذهب) كان الوسيلة التي اتخذها

---

(1) Ken'ichi Isogai, "Yasa and Shari"ʻah in Early 16th Century Central Asia," L'heritage timourdie Iran-Asia Central - Inde XVe-XVLIIe siécles 3-(1997) 4: 91-103.

(2) Zenbilli ʻAlî Cemâlî, Fetâvâ, Süleymaniye Library MS Fatih 2390, 75r.

(3) Michael Winter, "Ottoman Qadis in Damascus in the 16th-18th Centuries," in Law, Custom, and Statute in the Muslim World: Studies in Honor of Aharon Layish, ed. Ron Shaham Leiden: Brill, (2007, 90-89; Reem Meshal, "Antagonistic Shari"ʻas and the Construction of Orthodoxy in Sixteenth-Century Ottoman Cairo," Journal of Islamic Studies 21, no. 2 (2010): 182-212.

ويبدو - من جهة أخرىٰ - أن الحكام حاولوا الاستفادة من الخطاب الإسلامي السُّني بشأن المرجعية التشريعية. فقد اتهم ابن روزبهان - في روايته للجدل الذي دار بين خان الأوزبك والفقهاء - الأول بالقيام بالاجتهاد، مع أنه لم يستوف آلته (إيسوجي Isogai، "Yasa and Shariʻah"). وهذا تعليق مهم؛ لأنه يشي بأن بعض الفقهاء عول علىٰ الخطاب الشرعي للسلطة [الاجتهادية]- الذي كان جوهريًّا في تنظيم المذهب الفقهي وضبطه (أي في الاجتهاد والتقليد)- في تحديد سلطة الخان في استنباط فروع جديدة. والطريف حقًّا أنه بعد عدة عقود، في الهند المغولية، استخدم الإمبراطور أكبر خطابَ المرجعية الإسلامي أيضًا في دعواه الحقَّ في الاجتهاد (Moin, *Millennial Sovereign 139-140*).

هؤلاء لمجابهة التحديات التي أوجدتها المواجهة بين المفاهيم القانونية الجنكيزية والإسلامية (السُّنية) في حقبة ما بعد المغول.

وضع حقبة ما بعد المغول في السرديات الكبرى لتاريخ التشريع الإسلامي

علىٰ الرغم من أهمية ظهور مذهب رسمي في أنحاء الأراضي الإسلامية المشرقية، في حقبة ما بعد المغول، فإن هذا الأمر لم يحظ بالعناية الكافية في السرديات الكبيرة لتاريخ التشريع الإسلامي. ويمكن أن نعزو جزئيًّا هذا التجاهل النسبي إلىٰ ما تجنح إليه معظم هذه السرديات من التركيز علىٰ ما يعرف بمرحلة نشأة الفقه الإسلامي، وعلىٰ الإصلاحات التشريعية في القرن التاسع عشر، الذي تزايد فيه- وفقًا لهذا الرأي المقبول -تقنين الدول للشريعة الإسلامية، وعُدَّ ذلك جزءًا من مجموعة أوسع من الإصلاحات التحديثية. وقد نتج عن هذا الأمر- علىٰ نحو ما جاء في السرديات الكبرىٰ -هذه السيولة والتنوع اللذان ميَّزا الشريعة في العصر قبل الحديث عما كانت عليه في قرون تقهقرها. وعلاوة علىٰ التقنين، كان تعيين الدولة الفقهاءَ، وخاصة المفتين، منظورًا إليه بوصفه جزءًا من هذا التحديث للشريعة الإسلامية، تقوم به الدولة، التي صاغت مُثُلَها القانونية ومؤسساتها علىٰ وفق المفاهيم «الغربية» للقانون. وفي المستعمرات، في شبه القارة الهندية، اعتُبر المستعمِر هو المشارك الأساسي في انحصار هذه السيولة وذلك التنوع للشريعة فيما قبل العصر الحديث[1]. وفي الجملة، اعتَبرَت هذه السردية تدخل الدولة في ضبط محتوىٰ القانون أحد أعظم المبادئ التنظيمية أهميةً.

إن لدي اقتناعًا عميقًا بأن تدخل الدولة كان حاسمًا في تحقيب تاريخ التشريع الإسلامي، ومع ذلك تثير التطورات التي حدثت في حقبة ما بعد المغول- كما حاولتُ

(1) For example: Muhammad Qasim Zaman, The Ulama in Contemporary Islam: Custodian of Change (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), chap. 1; Wael B. Hallaq, Shari"ʻah: Theory, Practice, Transformations (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Chibil Maliat, Introduction to Middle Eastern Law (Oxford: Oxford University Press, 2009).

بيان ذلك في هذا الكتاب -تساؤلات عن بعض العناصر الجوهرية للسرديات سالفة الذكر. وفي الحقِّ أن ظهور مذهب رسمي- كما أومأتُ إلىٰ ذلك آنفًا -مُقارنًا لنشأة الهرميات التشريعية، ولتعيين المفتي من قِبَل حكومات الدول المختلفة، كل أولئك قد عكس الاهتمام المتزايد لدىٰ الأسر الحاكمة في حقبة ما بعد المغول بالتدخل في ضبط بنية المذهب (أو -بعبارة أكثر دقة- فرع المذهب) الذي تبنوْه وطوروه. وفي بعض الحالات يدرك السلاطين والحكام مآربهم، كالحال في السلطنة العثمانية.

ولا يعني ذلك أنه لم يكن هناك تطورات عظمىٰ في القرن التاسع عشر، تُسوِّغ النظر إليه بوصفه حقبةً منفصلةً في تاريخ التشريع الإسلامي. ولكن علىٰ المرء أن يُقر بأن التدخل الكثيف للدولة في تنظيم المذهب الفقهي، والفقه الإسلامي في العموم، كان سابقًا علىٰ هذا القرن. ومهما تكن طبيعة المذهب الفقهي، وحق الحكام المفترَض في تنظيمه مهميْن، فإن السردية التي أقدمها تمثل واحدة من أعظم صور الاستمرارية بين (١) حقبتي ما قبل القرن التاسع عشر وما بعده، و(٢) الممارسات الحكومية الإسلامية وغير الإسلامية. وحسبنا في الدلالة علىٰ هذه الاستمرارية أن نأخذ في الاعتبار المرسومَ التالي، الذي صدر في مصر سنة ١٨٦٥م:

لقد نما إلىٰ علمنا أن أناسًا من العامة يفتون في مسائل من الشريعة، تتعلق بالمحاكم الشرعية، وبديوان الأوقاف، وبالمجلس الأعلىٰ للقضاء خاصة. ويبدو أن الذين يحصلون علىٰ مثل هذه الفتاوىٰ يعتقدون صحتها، وأنها مصدر موثوق به، يمكِّنهم من إدراك غايتهم -وهم في ذلك جاهلون، غافلون عن أن هذه الفتاوىٰ عديمة القيمة، وأنها ليست بشيء البتة ... وقد أحدثت هذه الظاهرة مشكلات خطيرة، وجدلًا عظيمًا بين الناس، وهؤلاء العوام ينتحلون منزلة المفتي الشريفة؛ طلبًا لتحقيق مآربهم الشخصة[١].

لقد ساق رودلف بيترز (Rudolph Peters)، ومن بعده ليات كوزما (Liat Kozma)،

(1) Cited in Liat Kozma, Policing Egyptian Women: Sex, Law, and Medicine in Khedival Egypt (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2011), 12.

تأويلين مختلفين لهذا المرسوم[١]، فذهب أولهما إلىٰ أنه سعيٌ من الدولة إلىٰ منع هؤلاء الفقهاء [من الفتيا]؛ لما يعتور معرفتَهم الشرعية من نقص، وذهبت الأخرىٰ إلىٰ أنه محاولة (تحديثية) بذلتها الدولة المصرية «لاحتكار [الفتيا] ومنهجتها»، وذهبت كذلك إلىٰ أن «السلطات المركزية كانت مشغولة بفكرة التنظيم ذاتها»[٢]. والحق أن الأهمية التي ناطها كلا التفسرين بالتنظيم صحيحة، غير أني أرىٰ أن فكرة «التنظيم للتنظيم» الذي قالت بها كوزما تفتقر إلىٰ الدليل. وإذا صح تفسيري للواقع التشريعي فيما بعد المغول، في الأراضي الإسلامية المشرقية (التي كانت مصر جزءًا منها، بعد دمجها في الدولة العثمانية في القرن السادس عشر)، فإن الظاهر أن فقهاء مصر (وكذلك كل شريك في هذ الأمر) ممن اتصلوا بالدولة المصرية قد أرادو- تأسيًا بنظرائهم المعاصرين والسالفين في إسطنبول -تنظيم محتوىٰ شريعةٍ معينة، أو بتعبير أصح: محتوىٰ مذهب فقهي معين، يمكن العمل به داخل حدود النظام التشريعي الرسمي للدولة. ولنقل: إن الدولة المصرية «الجديدة» كانت تُعْمِلُ منطقًا إداريًّا وممارسات تنفذهما في ذلك الوقت، ولقرون بعده.

ويمكن ملاحظةُ استمراريةٍ مماثلة في المستعمرات، في شبه القارة الهندية، في أواخر القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر. ولا يعني هذا الانتقاص من أهمية التغييرات والابتكارات التي قدمتها سلطات الاحتلال البريطاني لتنظيم القانون في شبه القارة، ولكنه إشارة إلىٰ أنها قد أفادت من المفاهيم المغولية للسيادة والقانون، واستخدمتها. لقد ضبطت الدولة المغولية الأحكام في المذهب الحنفي، وخصصت (والحق أنها قننت) ما يلزم العمل به. وتنعكس هذه الاستمرارية-مثلا-في تركيز المشرفين البريطانيين في بدايات عهد الاستعمار في الهند علىٰ كتب فقهية معينة، كانت تحظىٰ -علىٰ وجه الخصوص- بموثوقية في العهد المغولي[٣].

---

(1) Rudolph Peters, "Muhammad Al-'Abbasi" Al-Mahdi" (d. 1897), Grand Mufti of Egypt, and His Al-Fatawá Al-Mahdiyya," Islamic Law and Society 1 (1994): 66-82; Kozma, Policing Egyptian Women, 11-12.

(2) Kozma, Policing Egyptian Women, 12.

(3) Robert Travers, Ideology and Empire in Eighteenth-Century India: The British Bengal (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 124-25.

والخلاصة أنه يبدو أن السرديات الكبرىٰ السائدة في تاريخ التشريع الإسلامي في الأراضي الإسلامية المشرقية، وما انتهجته من تحقيب، قد أغفلت بعض التطورات التي بحثناها هنا. لقد كان مقصودي أن أقدم إطارًا تحليليًا مختلفًا، من شأنه أن يبعث علىٰ الشك في مجموع من الثنائيات التي يناط بها تنظيم كثير من هذه السرديات الكبرىٰ لتاريخ التشريع الإسلامي: قانون الدولة أو الحاكم/قانون الفقهاء، [العصر] الحديث/ما قبل [العصر] الحديث، الغربي/ما ليس بغربي. ولعل ما ذكرناه هنا بشأن ظهور مفهوم مذهب الدولة في حقبة ما بعد المغول يغيِّر فهمنا للإصلاحات التشريعية في القرن التاسع عشر. ولا يعني ذلك أن مفاهيم هذه الحقبة وممارساتها لم تتخذ مناحي جديدة، أكثر تفصيلا، أو متلبسة بسياقات جديدة (كالغرب أو الحداثة). والحق أن الإطار المقترَح -وخاصة في تركيزه علىٰ الاستمرارية- يمهِّد السبيل إلىٰ دراسة كيفية تداخل فئتين وأصولين مختلفين -غربي وغير غربي، حديث وما قبل الحديث- وتراكبهما في الممارسة الإدارية أو التشريعية ذاتها.

ملحق (١)

مراتب العلماء في المذهب الحنفي

قامت كتب الطبقات التي صنَّفها علماء الهيئة الهرمية العلمية السلطانية -زيادةً علىٰ إعادة تشكيل طبقات الهرمية- بتصنيف علماء المذهب الحنفي. وفي الحق أن لتصنيف علماء المذاهب الفقهية السُّنية المختلفة تاريخًا طويلا، يرجع إلىٰ ما قبل العصر العثماني، لكن الظاهر أن رسالة كمال باشا زاده في علماء المذهب خاصةً قد أدت دورًا بارزًا في العهد العثماني، فانتصب غيرُ واحد بعدها للتصنيف في موضوعها[١].

ولا نعلم علىٰ التحقيق لماذا، ومتىٰ، وبأي صفة ألَّف كمال باشا زاده رسالته في فقهاء المذهب. علىٰ أن توليَه منصبَ مفتي السلطنة الأكبر، وكونَه فقيهًا بارزًا، قد أسهما في شهرتها الكبيرة، التي تتضح من كثرة نسخها المحفوظة في المكتبات، ومما لقيته من عناية معاصري مؤلِّفها، وممن جاء بعده إلىٰ العلماء المحدَثين. وعلىٰ الرغم من أن المصنفين بعد كمال باشا زاده قد تقفوا -بعدة طرق- أثر رسالته في التصنيف، فقد كانوا يخالفون عنها أحيانًا، وسوف أوجز فيما يلي أوجه الوفاق والخلاف الكبرىٰ بين هذه التواليف.

---

(١) كتب قنالي زاده -سوىٰ كتابه «الطبقات»- رسالتين في طبقات فقهاء الحنفية. وعلىٰ الرغم من أنهما تختلفان عن رسالة كمال باشا زاده في بعض الأمور، فإن وجوه الشبه بينهما وبينها لا تخطئها عين. قنالي زاده علي بي، رسالة في مسائل طبقات الحنفية، Süleymaniye Library MS Reisüiküttab 1221, 52v-54r
H. Yunus Apaydin ،"Kinali-zade'nin, Hanefi Mezhebini Oiusturan Gröslerin Toplandigi Ederlerin Gruplandirilmasina Dair bir Risaliesi,"، in Kinali-zade Ali Efendi (1510-1572)، ed. Ahmed Hulusi Köker Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbbasi, 100-96 ،(1999; Menderes Gürkan ،"Müctehidlerin Tasnifinde Kemalpasazade lie Kinalizade arasinda bir Mukayese,"، in ibid., 83-95.

لقد تضمن تصنيف كمال باشا زاده لعلماء المذهب سبعَ طبقات مرتبةً علىٰ حق الفقهاء في الاجتهاد، ويتناقص هذا الحق كلما نزلت الطبقة. والغالب في هذه السردية تراجع هذا [الحق]، أو -من وجه آخر- تقوية مرجعية المذهب. فالطبقة الأولىٰ تخص أولئك الذين لهم حق الاجتهاد المطلق، وهم المجتهدون في الشريعة، كأئمة المذاهب السُّنية (حتىٰ ما اندثر منها)، فهؤلاء قد أسسوا قواعد الأصول، واستنبطوا أحكام الفروع من القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس.

وأهل الطبقة الثانية -كأبي يوسف ومحمد الشيباني- معدودون من فقهاء المذهب (وهو الحنفي في هذه الحالة)، بلغوا رتبة الاجتهاد، غير أنه يلزمهم اتباع أصول أبي حنيفة، وإن كثرت مخالفتهم له.

ويُعدُّ رجال الطبقة الثالثة -الذين عاشوا بين القرنين التاسع والثاني عشر- مجتهدين كذلك، غير أن اجتهادهم مقصور علىٰ المسائل التي لم يُحفظ فيها قولٌ عن أبي حنيفة. وهم ملتزمون -كسابقيهم- بالأصول التي وضعها إمامُ المذهب.

فإذا ما بلغنا الطبقة الرابعة فما بعدها لم يوسم أحدٌ من الفقهاء بميسم الاجتهاد. ولما كان فقهاء الطبقة الرابعة عالمين بأصول المذهب التي وضعها أبو حنيفة، وبالكيفية التي استخرج بها أهل الطبقات الأولىٰ القواعد، كان لهم رتبة التخريج، وهو عمل فيه ضرب من الاجتهاد محدودٌ، حيث يقوم الفقيه بالمقارنة بين آراء إمام المذهب وآراء أصحابه لينتهي إلىٰ حكم في بعض المشكلات الفقهية، مُبيِّنًا الرأي الراجح.

وأهل الطبقات الثلاث الباقية مقلِّدون. ويُعرف أصحاب الطبقة الخامسة -الذين عاشوا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر- بأصحاب الترجيح؛ وذلك أن لهم ترجيح رأي علىٰ ما عداه مما رُوِي عن أسلافهم من فقهاء المذهب. ولأصحاب الطبقة السادسة -الذين كانوا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر- تصنيف الآراء المروية وفقًا لصحتها وموثوقيتها. وأهم من ذلك أنه لما كان كثير منهم قد صنف متونًا معتبرة، فقد اجتثوا الآراء الضعيفة والشاذة. وآخر الطبقات -وهي السابعة- لمحض المقلدين، ومنهم المتفقهة الذين لا «يميزون اليمين من الشمال». والظاهر أن كمال

باشا زاده يعد نفسه وأقرانه من أهل الطبقة السابعة، وإن لم ينص علىٰ ذلك صراحة[1].

وخَلَف كمال باشا زاده -كما مر- أناسٌ كتبوا في مراتب فقهاء المذهب، معوِّلين -صراحةً أو ضمنًا- علىٰ رسالته. وقد بيَّن قنالي زاده -في مقدمة كتابه «طبقات الحنفية»- أنه أورد مراتب الفقهاء ليُعين المفتي في فتواه، حيث يتعين عليه اتباع الأقوال المروية في المذهب، علىٰ وفق الطبقات التي اصطنعها كمال باشا زاده لفقهائه[2]. وذكر أن كتابه -الطبقات- يعين المفتي المتحير علىٰ العمل بالرأي الأصح من جملة الآراء التي انتهت إليه[3]. وعلىٰ الرغم من أوجه الاتفاق بين كتاب قنالي زاده ورسالة كمال باشا زاده، فقد خالف الأولُ فاقتصر علىٰ ست طبقات فقط للفقهاء، بدلا من التصنيف السبعي لدىٰ الثاني[أ].

وأورد الكفوي -بعد عدة عقود- في مقدمة طبقاته تصنيفه لفقهاء المذهب، فسار سيرة كمال باشا زاده في تصنيفه، ولم يدرج أبا حنيفة في طبقات فقهاء الحنفية، وإنما

---

(١) ابن كمال باشا (كمال باشا زاده)، رسالة في طبقات المجتهدين، New York Public Library MS M&A 51891A, 195v-196v. Hallaq, Authority, 14-17. وقد قارن حلاق أيضًا تصنيف كمال باشا زاده بتصنيفات المذاهب الفقهية السنية الأخرىٰ (السابق، ١-٢٣).

Zouhair Ghazzal، The Grammar of Adjudication: The Economics of Judicial Decision Making in Fin-de-Siécle Ottoman Beirut and Damascus (Beirut: Institut français du Proche-Orient, 2007)، 48- 49.

(٢) نقل محمد كامي الأدرنوي هذا التصنيف حرفيًا تقريبًا. محمد كامي الأدرنوي، مهام الفقهاء في طبقات الحنفية،

Süleymaniye Library MS Asçir Efendi 422, 41v -43r..

(٣) قنالي زاده علاء الدين علي جلبي أمر الله بن عبد القادر الحُميدي الرومي الحنفي، طبقات الحنفية (عمّان: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٣- ٢٠٠٤م)، ٩٣- ٩٨.

(أ) [أقول: بل ذكرها - دون تمييزها بكونها (الطبقة السابعة)من المقلدين .بعد فراغه من الحديث عن الطبقة السادسة، ونقل عبارة كمال باشا زاده بتمامها، وفي بعض نسخ المخطوط النص علىٰ أنها الطبقة السابعة، كما بين ذلك محقق الكتاب الدكتور محي هلال السرحان. (انظر: قنالي زاده، طبقات الحنفية، العراق: رئاسة ديوان الوقف السني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي (٧٥)، ط ١، ١٤٢٦/٢٠٠٥، ١/١٥٤) (المترجم)].

أدرجه في طبقة المجتهدين من أئمة المذاهب الفقهية السُّنية. ووجه ذلك أن الأئمة مؤسسي المذاهب لا يقلدون غيرهم في الأصول، علىٰ نحو ما يصنع فقهاء المذهب. وأظهر وجوه الخلاف بين تصنيف الكفوي وتصانيف من تقدموه أنه اقتصر علىٰ خمس طبقات، فلا هو سبَّعَ ككمال باشا زاده، ولا سَدَّس كقنالي زاده[ب]. وأهل الطبقة الأولىٰ عنده هم أصحاب أبي حنيفة، كأبي يوسف، ومحمد الشيباني، وزفر، وآخرين. وإنما كانوا في الطبقة الأولىٰ لكفايتهم في استنباط الأحكام وفقًا لأصول أبي حنيفة. وقد فصَّل فقهاء هذه الطبقة -فضلا عن ذلك- الأصول التي يلزم الفقهاءَ اتباعُها في أحكامهم. وضمت الطبقة الثانية الأئمة المتبعين في القرون التالية، كالخصاف، والطحاوي، والكرخي، والحلواني، والسرخسي، وقاضيخان. ولهؤلاء الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها عن أبي حنيفة. وفي الطبقة الثالثة أصحاب التخريج، كمحمد بن أبي بكر الرازي. وهؤلاء يستطيعون -لإحاطتهم بالأصول- شرح المسائل المبهمة، وإن كانوا لا يبرحون أصول أبي حنيفة. ويسع فقهاءَ الطبقة الرابعة أن يفضلوا بعض الروايات علىٰ بعض، إذا ما نُقل خلاف بين أبي حنيفة وأصحابه. وتتضمن آخر الطبقات الفقهاء القادرين علىٰ تمييز مراتب الروايات في المذهب[1]. والظاهر أن الكفوي يعد نفسه ومعاصريه من أهل هذه الطبقة، وإن لم يصرح بذلك.

(ب) [أقول: الفرق متوهم، ولا يئول إلىٰ شيء ذي بال، فقد أسقط الكفوي الطبقة الأولىٰ، التي تخص المجتهدين في الشرع؛ لأنها ليست طبقة «مذهبية»، ولا يقوم فيها. في تصنيفات الثلاثة كمال باشا زاده وقنالي زاده والكفوي نفسه. سوىٰ الإمام الأعظم صاحب المذهب رحمه الله، مع غيره من أئمة المذاهب المتبعة. وأسقط كذلك الطبقة السابعة؛ لأنها لا مدخل لها في الفقه أصلا، فهي أشبه بعوام الناس منها بطلبة الفقه، والله أعلم. (المترجم)].

(١) محمود بن سليمان الكفوي، كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، Süleymaniye Library MS Es'ad Efendi 548, 2r -2v.

ملحق (٢)

سلاسل إسناد الكفوي[1]

١- الكفوي، السيد محمد بن عبد القادر، نور الدين القراصوي، سنان باشا يوسف ابن خضر بك، خضر بك ابن جلال الدين، محمد بن أرمكان (ملا يكان)، شمس الدين محمد بن حمزة الفِناري، محمد بن محمد بن محمود البابرتي، قوام الدين محمد القالي، الحسين بن علي السغناني، حافظ الدين محمد بن نصر البخاري، محمد بن عبد الستار الكَردري، علي بن أبي بكر المرغيناني، حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازه، عبد العزيز بن عمر، أبو بكر محمد بن أحمد ابن أبي سهل السرخسي، عبد العزيز بن أحمد الحلواني، الحسين بن علي النسفي، محمد بن الفضل البخاري، عبد الله بن محمد السُّبَذْموني، أبو حفص الصغير أبو عبد الله، أبو حفص الكبير البخاري، محمد [الشيباني]، أبو حنيفة.

٢- الكفوي، محمد بن عبد الوهاب، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، مصلح الدين القسطلاني، خضر بك ابن جلال الدين، محمد بن أرمن (ملا يكان)، شمس الدين محمد بن حمزة الفِناري، محمد بن محمد بن محمود البابرتي، قوام الدين محمد القالي (؟)، الحسين بن علي السغناني، حافظ الدين محمد بن نصر البخاري، محمد بن عبد الستار الكردري، علي بن أبي بكر المرغيناني، حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازه، عبد العزيز بن عمر، أبو بكر محمد بن أحمد ابن أبي سهل السرخسي، عبد العزيز بن أحمد الحلواني، الحسين بن علي النسفي، محمد بن الفضل البخاري، عبد الله بن محمد السُّبَذْموني، أبو حفص الصغير أبو عبد الله، أبو حفص الكبير البخاري، محمد [الشيباني]، أبو حنيفة.

---

(١) محمود بن سليمان الكفوي، كتائب الأعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، Süleymaniye Library MS Esad Efendi 548, 41v..

٣- الكفوي، عبد الرحمن، سعد الله بن عيسىٰ بن أمير خان، محمد بن حسن السمسوني، حسن بن عبد الصمد السامسوني، إلياس بن يحيىٰ بن حمزة الرومي، محمد بن محمد بن محمود الحافظي البخاري خواجه محمد بارسا، حافظ الحق والدين أبو طاهر محمد بن محمد بن الحسن الطاهري، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة محمود بن أحمد، تاج الشريعة محمود بن أحمد بن عبيد الله، شمس الدين أحمد بن جمال الدين عبيد الله بن إبراهيم المحبوبي، عبيد الله بن إبراهيم بن عبد الملك جمال الدين محبوبي (ويعرف أيضًا بأبي حنيفة)، عماد الدين عمر بن بكر بن محمد الزرنجاري، بكر بن محمد الزرنجاري، عبد العزيز بن أحمد الحلواني، أبو علي النسفي، محمد بن الفضل، أبو الحارث عبد الله السُّبَذموني، أبو حفص الصغير، أبو حفص الكبير، محمد [الشيباني]، أبو حنيفة.

ملحق (٣)

ثبتا كتب منقاري زاده والرملي

تعليقات عامة

لقد رُتِّب ثبتا الكتب ترتيبًا ألفبائيًا[أ]، ولم يكن بوسعي تحديد كل الكتب التي ورد ذكرها فيهما. وفي بعض الأحيان تحمل عدة كتب عنوانًا واحدًا. وقد اعتمدت في صنعهما علىٰ فتاوىٰ منقاري زاده (MS Hekimoglu 421)، وعلىٰ فتاوىٰ الرملي المنشورة. وبعض البيانات مأخوذة من الفهرس الإلكتروني لمكتبة السليمانية. زد علىٰ ذلك أني أشير إلىٰ واحد (أو أكثر) من الكتب التالية متىٰ تيسر ذلك:

-GAL - Carl Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur. Leiden: Brill, 42.-1937

- ق ط/ابن قُطلوبغا، قاسم، تاج التراجم فيمن صنف من الحنفية. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٩١م.

- ك ظ/كاتب بي، كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، إسطنبول: Milli Egitim Basimevi، ١٩٧١م.

- مهام/محمد كامي الأدرنوي، مهام الفقهاء في طبقات الحنفية. Süleymaniye Library MS Asir Efendi ٤٢٢.

- قرشي/عبد القادر بن محمد القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مجلدان. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٨م.

(أ) رتب بوراك ثبتي الكتب ألفبائيًّا علىٰ وفق نسق الحروف اللاتينية، وأوردناهما بالعربية علىٰ وفق ترتيبهما عنده، فلم نعد ترتيبهما علىٰ نسق الألفبائية العربية.

- محبي/محمد أمين ابن فضل الله المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ٤ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.

- غزي/نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، ٣ مجلدات. بيروت: جامعة بيروت الأمريكية، ٢٠٠٦- ١٩٨٥م.

ثبت كتب منقاري زاده

١- أدب الأوصياء في الفروع، لعلي بن محمد الجمالي (ت ١٦٢٠م). . [ك ظ، ١: ٤٥] وهناك كتاب آخر يحمل العنوان نفسه لغياث الدين أبي محمد غانم بن محمد البغدادي (ت. ١٦٢٠) [GAL S. II: 502].

٢- أدب القاضي، لأحمد بن عمر الكشاف (ت ٨٧٤ - ٨٧٥م).

٣- أحكام الأوقاف والصدقات، لأحمد بن عمر الكشاف (ت ٨٧٤-٨٧٥م).

٤- أحكام الصغار، لمجد الدين أبي الفتح محمد بن محمود الأسروشني (توفي نحو ١٢٣٢) [ك ظ، ١: ١٩].

٥- أحكام في الفقه الحنفي، لأحمد بن محمد بن عمر الناطفي الحنفي (ت ١٠٥٤م) [ك ظ، ١: ٢٢].

٦- الشفاء (؟).

٧- علي المقدسي (ابن غانم) (ت ١٥٩٦م) - كتاب لم يُسم.

٨- أنفع الوسائل إلىٰ تحرير المسائل، لنجم الدين إبراهيم بن علي بن أحمد الحنفي الطرسوسي (ت ١٣٥٧م) [ك ظ، ١: ١٨٣].

٩- الأشباه والنظائر، لزين الدين إبراهيم، ابن نجيم (ت ١٥٦٣م) [ك ظ، ١: ٩٨-٩٩].

١٠- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت ١١٩١م).

١١- البحر الرائق، لزين الدين إبراهيم، ابن نجيم (ت ١٥٦٣م). شرح علىٰ «كنز الدقائق» [ك ظ، ٢: ١٥١٥].

١٢- البداية (بداية المبتدي في الفروع)، لعلي بن أبي بكر المرغيناني (ت ١١٩٦

أو ١١٩٧م). مختصر لمختصر القُدوري والجامع الصغير [ق ط، ١٤٨؛ ك ظ، ١: ٢٢٧-٢٢٨].

١٣- الضمانات الفُضيلية، لفضيل بي بن علي بن أحمد الجمالي زنبلي زاده (ت ١٥٨٣م) [ك ظ، ٢: ١٠٨٧].

١٤- ضمانات غانم (البغدادي) (مجمع الضمانات) لأبي محمد بن غانم البغدادي (ت١٦٢٠م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٠].

١٥- أبو السعود أفندي - والراجح أنها فتاوىٰ أبي السعود أفندي (ت ١٥٧٤م).

١٦- فخر الدين الرازي (ت ١٢١٠م) - كتاب لم يُسم.

١٧- فتاوىٰ أبي الليث السمرقندي، لنصر بن محمد الحنفي أبي الليث السمرقندي (ت ٩٨٥م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٠].

١٨- الفتاوىٰ العتَّابية، لزين الدين أحمد بن محمد بن عمر العتَّابي البخاري (أبو نصر) (ت ١١٩٠م) [GAL S. I: 643؛ ك ظ، ٢: ١٢٢٦].

١٩- الفتاوىٰ البزازية لحافظ الدين محمد بن محمد الكردري (ت. ١٤٣٣) [ك ظ، ١: ٢٤٢].

٢٠- فتاوىٰ البرهاني (ذخيرة الفتاوىٰ/ الذخيرة البرهانية)، لبرهان الدين محمود بن أحمد بن عمر بن عبد العزيز ابن عمر بن مازه البخاري (ت ١٢١٩م). وهو مختصر لكتابه «المحيط البرهاني» [ك ظ، ١: ٨٢٣].

٢١- الفتاوىٰ القاعدية، لمحمد بن علي بن أبي القاسم الخُجندي (ت. ؟) [ك ظ، ٢: ١٢٢٨].

٢٢- الفتاوىٰ الصَّيرفية، لمجد الدين أسعد بن يوسف الصيرفي (ت. ؟) [ك ظ، ٢: ١٢٢٥-٢٦].

٢٣- الفتاوىٰ السراجية، لسراج الدين عمر بن إسحاق الهندي الغزنوي (ت ١٣٧٢م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٤].

٢٤- الفتاوىٰ الصغرىٰ لحسام الدين عمر بن عبد العزيز البخاري، الصدر الشهيد (ت ١١٤١ن) [ك ظ، ٢: ١٢٢٤-٢٥].

٢٥- الفتاوىٰ التاتارخانية، لعالم بن علاء الدِّهلوي الحنفي (ت ١٣٨٤ أو ١٣٨٥م) [ك ظ، ١: ٢٦٨].

٢٦- الفتاوىٰ الولوالجية، لعبد الرشيد بن أبي حنيفة الولوالجي (توفي نحو ١١٤٥م) [ك ظ، ٢: ١٢٣٠-٣١].

٢٧- الفتاوىٰ الظهيرية علىٰ مذهب السادة الحنفية، لمحمد بن أحمد بن عمر الحنفي، ظهير الدين البخاري (ت ١٢٢٢م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٦].

٢٨- فتاوىٰ ابن نجيم، لزين الدين إبراهيم، ابن نجيم (ت ١٥٦٣م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٣].

٢٩- فتاوىٰ خير الدين الغزي (الرملي) [لعلها ليست الفتاوىٰ الموجودة] (ت ١٦٧١م).

٣٠- فتاوىٰ قاضيخان، لفخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي (ت ١١٩٥م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٧-٢٨].

٣١- فتاوىٰ قاري الهداية، لسراج الدين عمر بن علي الكِناني، قاري الهداية (ت ١٤٢٢م)[ك ظ، ٢: ١٢٢٧].

٣٢- فتح القدير، لمحمد بن عبد الواحد بن الهمام. شرح علىٰ الهداية (ت ١٤٥٩ أو ١٤٦٠م).

٣٣- فيض الكركي، لإبراهيم بن عبد الرحمن بن محمد بن إسماعيل بن الكركي (ت ١٥١٦م) [ك ظ، ٢: ١٣٠٤-٥].

34- Fetâvâ-i Çivizâde by Muhyiddîn Muhammed b. Ilyâs el-Mentesevî Çivizâde (d. 1547).

٣٥- الفصول العمادية (فصول الإحكام لأصول الأحكام)، لجمال الدين عبد الرحيم بن عماد الدين بن علي المرغيناني (ت ١٢٥٣م) [ك ظ، ٢: ١٢٧٠-٧١].

٣٦- فصول في المعادلات، لمحمد بن محمود بن الحسين الأشروسني (ت١٢٣٤م) [ك ظ، ٢: ١٢٦٦].

٣٧- غاية البيان ونادرة الأقران، لقوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الأتقاني (ت ١٣٥٦م). وهو شرح علىٰ «الهداية» للمرغيناني.

٣٨- غُرر الأحكام، ودرر الحكام في شرح غرر الأحكام، وكلاهما لمحمد بن فِرَمِرز بن علي ملا خسرو (ت ١٤٨٠م) [ك ظ، ٢: ١١٩٩-١٢٠٠].

٣٩- الحاشية السعدية [لعلها حاشية سعدي جلبي علىٰ تفسير البيضاوي].

٤٠- حاشية القُدُوري (؟).

٤١- الحاوي، للتَّرَهيدي (؟).

٤٢- حاوي المنية، لنجم الدين مختار بن محمود الغزميني، الزاهدي، الحنفي (ت ١٢٥٩م).

٤٣- الحاوي القدسي، لجمال الدين أحمد بن محمد بن سعيد الحنفي، الغزنوي (ت ١١٩٦م) [ك ظ، ١: ٦٢٧].

٤٤- الحاوي في الفتاوي، لمحمد بن إبراهيم الحنفي (ت ١١٠٦م).

٤٥- الهداية، لعلي بن أبي بكر المرغيناني (ت ١١٩٦ أو ١١٩٧م) [ك ظ، ٢: ٢٠٣١-٤٠].

٤٦- الاختيار، لأبي الفضل مجد الدين عبد الله بن محمود (بن مودود) الموصلي (ت ١٢٨٤م). وهو شرح علىٰ «المختار في فروع الحنفية» [ك ظ، ٢: ١٦٢٢].

٤٧- العناية في شرح الهداية، لأكمل الدين محمد بن محمود البابَرْتي (ت ١٣٨٤م). وهو شرح علىٰ «الهداية» للمرغيناني.

٤٨- الإسعاف [الإسعاف في أحكام الأوقاف]، لبرهان الدين إبراهيم بن موسىٰ ابن عبد الله الطرابلسي (ت ١٥١٦م) [ك ظ، ١: ٨٥].

٤٩- الجامع، لأحمد بن عبيد الله بن إبراهيم المحبوبي، صدر الشريعة (ت ١٢٣٢م) [ك ظ، ١: ٥٦٣-٦٤].

٥٠- جامع الفتاوىٰ، لقرق إمره الحَميدي (ت ١٤٧٥م) [ك ظ، ١: ٥٦٥-٦٦].

٥١- جامع الفصولين، لبدر الدين محمود بن قاضي سِماونا (ت ١٤١٦؟) [ك ظ، ١: ٥٦٦-٦٧].

٥٢- جامع الرموز، لشمس الدين محمد بن حسام الدين القُهِستاني (ت ١٥٥٤م). وهو شرح علىٰ النُّقاية.

٥٣- الجامع الصغير، لمحمد بن الحسن بن فرقد الحنفي، الشيباني (ت ٨٠٤م) [ك ظ، ١: ٥٦١-٦٢].

٥٤- جواهر الفتاوىٰ، لركن الدين محمد بن عبد الرشيد، الكِرماني (ت ١١٦٩م) [ك ظ، ١: ٦١٥].

٥٥- الجوهرة النيرة (أو المنيرة) في شرح مختصر القدوري، لأبي بكر بن علي الحدادي (ت ١٣٩٧م). وهو مختصر لكتابه السراج الوهاج [ك ظ، ٢: ١٦٣١].

٥٦- الكافي في فروع الحنفية، للحاكم الشهيد محمد بن محمد الحنفي (ت ٩٤٥) [ك ظ، ٢: ١٣٨٧].

٥٧- كنز الدقائق، لعبد الله بن أحمد النسفي (ت ١٣١٠م) [ك ظ، ٢: ١٥١٥-١٧].

٥٨- كشف الأسرار، لأبي الحسين علي بن محمد البزدوي (ت ١٠٨٩م) [GAL S. I: 637؛ [ك ظ، ١: ١١٢].

٥٩- خزانة الأكمل في الفروع، لأبي يعقوب يوسف بن علي بن محمد الجرجاني الحنفي. بدأ المؤلف عمله في هذا الكتاب في سنة ١١٢٨م [ك ظ، ١: ٧٠٢].

٦٠- خزانة الفتاوىٰ، لطاهر بن أحمد البخاري، السَّرخسي (ت ١١٧٤م). وثم كتاب آخر يحمل العنوان نفسه، لعلي بن محمد بن أبي بكر الحنفي (ت ١١٢٨م) [ك ظ، ١: ٧٠٢-٣].

٦١- خزانة الفقه، لأبي الليث السمرقندي (ت ٩٨٣م) [ك ظ، ١: ٧٠٣].

٦٢- خزانة المفتين في الفروع، للحسين بن محمد السميقاني الحنفي (ت ١٣٣٩م) [ك ظ، ١: ٧١٨].

٦٣- خزانة الروايات - لعله من تأليف يَكن الحنفي من كجرات (ت. ؟).

٦٤- خلاصة الفتاوىٰ، لافتخار طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد طاهر البخاري (ت ١١٤٧م).

٦٥- الكِرماني، لعله قوام الدين أبو مسعود بن إبراهيم الكرماني (ت ١٣٤٨م)، له شرح علىٰ كنز الدقائق.

٦٦- كتاب المبسوط، لمحمد بن أحمد السَّرخسي (ت ١٠٩٠م).

٦٧- كتاب المبسوط، لمحمد بن الحسين بن محمد بن الحسن البخاري، ويعرف أيضًا ببكر خوهر زاده (ت ١٠٩٠م).

٦٨- كتاب الواقعات من الفتاوىٰ، لحسام الدين عمر بن عبد العزيز البخاري، الصدر الشهيد (ت ١١٤١م).

٦٩- لوازم القضاة، لضحكي أفندي (لوازم القضاة والحكام في إصلاح أمور الأنام)، لمصطفىٰ بن محمد بن يردِم ابن سَرُهَن السِّيروزي الضحكي (مصطفىٰ بن محمد بن يردم بن سرهن السِّيرُوزي الضحكي) (ت ١٦٧٩م).

٧٠- المحلِّي - لعله شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت ١٤٥٩م) علىٰ جمع الجوامع في أصول الفقه، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن السبكي (ت ١٣٦٩م). وكتاب السبكي مختصر في الأصول. وعلىٰ الرغم من أن المؤلف والشارح شافعيان، فالظاهر أن كتابيهما كانا شائعين بين الحنفية.

٧١- مجمع البَحرين وملتقىٰ النهرين، لمظفر الدين أحمد بن علي البغدادي، ابن الساعاتي (ت ١٢٩٣م).

٧٢- مجمع الفتاوىٰ، لأحمد بن محمد بن أبي بكر الحنفي (ت.؟). مجموع فتاوىٰ صدرت عن عدة فقهاء، من الصدر الشهيد إلىٰ علي الجمالي.

٧٣- مجمع النوازل (؟).

٧٤- معراج الدراية في شرح الهداية، لمحمد بن محمد الكاكي (ت ١٣٤٨ أو ١٣٤٩م).

٧٥- منح الغفار، لشمس الدين محمد التمرتاشي (ت ١٥٩٥م).

٧٦- المحيط (البرهاني)، لبرهان الدين محمود بن علي بن الصدر الشهيد (ت ١١٧٤م).

٧٧- المحيط الرضَوي في الفقه الحنفي، لرضي الدين محمد بن محمد السرخسي (ت ١١٤٩م).

٧٨- المحيط للسرخسي، لشمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ١٠٤٦م).

٧٩- مختصر القدوري، لأبي الحسين أحمد بن محمد القدوري البغدادي (ت ١٠٣٧م).

٨٠- مختصر الطحاوي، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الحجري الطحاوي (ت ٩٣٣م).

٨١- المنتقىٰ، لإبراهيم بن علي بن أحمد بن يوسف بن إبراهيم، أبي إسحاق، ويعرف أيضًا بابن عبد الحق الواسطي (ت ٩٤٥م). وهناك كتاب آخر باسم المنتقىٰ في فروع الحنفية، للحاكم الشهيد (ت ٩٤٥م).

٨٢- منية المفتي، ليوسف بن أبي سعيد أحمد السجستاني (ت ١٢٤٠م).

٨٣- منية المصلي وغنية المبتدي، لسديد الدين الكاشغري (ت ١٣٠٥م).

٨٤- نافع لنصر الدين محمد بن يوسف أبي القاسم (ت ١٢٥٨م).

٨٥- نقد الفتاوىٰ، لمحمد بن حمزة العلائي (ت.؟).

٨٦- نقد المسائل في جواب السائل، لعلي بن محمد رضائي الإسطنبولي (ت ١٦٢٩م).

٨٧- نوازل في فروع الحنفية، لنصر بن محمد الحنفي، أبي الليث السمرقندي (ت ٩٨٥م).

٨٨- النهاية في فروع الفقه الحنفي، لحسام الدين حسين بن علي الصغناقي (ت ١٣١١م). وهو شرح علىٰ «الهداية» للمرغيناني.

٨٩- قنية المنية لتتميم الغنية، لنجم الدين مختار بن محمود الغزميني الزاهدي، الحنفي (ت ١٢٥٩م).

٩٠- شمس الدين الوفائي (؟).

٩١- شرح الجامع الصغير، للتمرتاشي (؟).

٩٢- شرح المبسوط (؟).

٩٣- شرح المجمع، لعبد اللطيف بن عبد العزيز، ابن ملك (Firisteoglu)

(ت ١٣٩٥م). وهو شرح علىٰ مجمع البحرين [ك ظ، ٢: ١٦٠١: GAL, S. II: 315].

٩٤- شرح المحكي (؟).

٩٥- شرح السراجية، لأحمد بن يحيىٰ بن محمد بن سعد الدين التفتازاني (ت ١٥١٠م) [GAL, S. II: 309].

٩٦- شرح الزيادات، لفخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي (ت ١١٩٥م) [GAL, S. II: 645f].

٩٧- شرح مختصر القدوري، لنجم الدين مختار بن محمود، الزاهدي (ت ١٢٥٩م).

٩٨- شرح مختصر الطحاوي، لعلاء الدين بن محمد بن إسماعيل الحنفي، الإسبجابي (ت ١١٤٠م). [ك ظ، ٢: ١٦٢٧ - ٢٨].

٩٩- شيخ الإسلام الأرزسدي (؟). [al-Arzsadi. (?)]

١٠٠- تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت ١٣٤٢ أو ١٣٤٣م). وهو شرح علىٰ كنز الدقائق [ك ظ، ٢: ١٥١٥].

١٠١ تفسير القرآن، لمحمد بن أبي بكر الرازي (ت ١٢٦١م).

١٠٢- التجريد في الخلافيات، لأحمد بن محمد بن أحمد البغدادي القدوري (ت ١٠٣٦م) [ك ظ، ١: ٣٤٦].

١٠٣- التجزية (؟).

١٠٤- ترجيح البيانات، لابن الغانم البغدادي (ت ١٦٢٠م). وهناك كتاب آخر يحمل العنوان نفسه، لمحمد بن مصطفىٰ الثاني (ت١٥٩١م).

١٠٥- تصحيح القدوري، لقاسم بن قُطلوبغا (ت ١٤٧٤م).

١٠٦- تتمة الفتاوىٰ، لبرهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز الحنفي (ت ١٢١٩م).

١٠٧- يتيمة الدهر في فتاوىٰ العصر، لعلاء الدين محمد الحنفي (ت ١٢٤٧م).

١٠٨- زكريا أفندي - كتاب غير محدد لزكريا أفندي الأنقروي.

ثبت كتب الرملي

١- عبد العزيز بن أحمد بن صالح الحلواني (ت ١٠٥٧م) - كتاب لم يسمّ [القرشي، ٢: ٢٢٩-٣٠].

٢- أبو الفضل الكرماني (ت ١١٤٨م) - صاحب الجامع الكبير والتجريد [القرشي، ٢: ٣٨٨-٣٩٠؛ ق ط، ١٢٢].

٣- أبو الليث السمرقندي (ت ٩٨٥م) - كتاب لم يسم .

٤- أبو بكر محمد بن الفضل [القرشي، ١، ١٠٥].

٥- أبو حميد (؟).

٦- أبو الحسن الكرخي (ت ٩٥٠م) (مذكور في القرشي، ٢، ٤٩٣-٩٤) - كتاب لم يسم.

٧- أبو جعفر [أحمد بن محمد بن سلامة الحجري الطحاوي (ت ٩٣٣م)] - كتاب لم يسم.

٨- أبو القاسم، [لعله النافع [الفقه النافع]، لنصر الدين محمد بن يوسف، أبي القاسم (ت ١٢٥٨م)]، لنصر الدين محمد بن يوسف، أبي القاسم (ت ١٢٥٨م)].

٩- أدب القاضي، لأحمد بن عمر الخصاف (ت ٨٧٤-٨٧٥م).

١٠- أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي (ت ١٥٦٦م) (شافعي).

١١- علي المقدسي (ابن غانم) (ت ١٥٩٦م) - كتاب لم يسم.

١٢- علي السغدي (ت ١٠٦٨م)، لعله النتف في الفتاوىٰ [ك ظ، ٢: ١٩٢٥].

١٣- أنفع الوسائل إلىٰ تحرير المسائل، لنجم الدين إبراهيم بن علي بن أحمد الحنفي الطرسوسي (ت ١٣٥٧م) [ك ظ، ١: ١٨٣].

١٤- الأشباه والنظائر، لزين الدين إبراهيم ابن نجيم (ت ١٥٦٣م).

١٥- الأسرار، لنجم الدين (؟).

١٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت ١١٩١م).

١٧- البحر الرائق، لزين الدين إبراهيم ابن نجيم (ت ١٥٦٣م). وهو شرح علىٰ كنز الدقائق [ك ظ، ٢: ١٥١٥].

١٨- ضوء السراج، شرح الفرائض - مؤلف مجهول [مهام، v١٠٦].

١٩- الضياء المعنوية علىٰ المقدمة الغزنوية، لأبي البقاء محمد بن أحمد بن الضياء القرشي (ت ١٤٥٠م). شرح علىٰ مقدمة أحمد بن محمد الغزنوي [ك ظ، ٢: ١٨٠٢].

٢٠- أبو السعود أفندي [لعله فتاواه] (ت ١٥٧٤م).

٢١- الفتاوىٰ العتابية، لزين الدين أحمد بن محمد بن عمر العتابي البخاري (أبو نصر) (ت ١١٩٠م) [GAL S. I: 643].

٢٢- الفتاوىٰ البزازية، لحافظ الدين محمد بن محمد الكردري (ت ١٤٣٣م) [ك ظ، ١: ٢٤٢].

٢٣- فتاوىٰ البرهاني (ذخيرة الفتاوىٰ/ الذخيرة البرهانية)، لبرهان الدين محمود بن أحمد بن عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازه البخاري (ت ١٢١٩م). وهو مختصر لكتابه «المحيط البرهاني». [ك ظ، ١: ٨٢٣].

٢٤- فتاوىٰ الحِجة الكافرة؟ [ك ظ، ٢: ١٢٢٢].

٢٥- الفتاوىٰ الكبرىٰ، لحسام الدين عمر بن عبد العزيز البخاري، الصدر الشهيد (ت ١١٤١م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٨-٢٩].

٢٦- فتاوىٰ النسفي، لنجم الدين بن عمر بن محمد النسفي [ك ظ، ٢: ١٢٣٠].

٢٧- فتاوىٰ النووي، لمحمد رأفت عثمان النووي (شافعي) [ك ظ، ٢: ١٢٣٠].

٢٨- فتاوىٰ الشُّرنْبُلالي، لحسن الشُّرنْبُلالي (ت ١٦٥٩م) [المحبي، ٢: ٣٨-٣٩].

٢٩- الفتاوىٰ السراجية، لسراج الدين عمر بن إسحاق الهندي الغزنوي

(ت ١٣٧٢م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٤].

٣٠- الفتاوىٰ الصغرىٰ، لحسام الدين عمر بن عبد العزيز البخاري، الصدر الشهيد (ت ١١٤١م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٤-٢٥].

٣١- الفتاوىٰ التاتارخانية، لعالم بن علاء الدهلوي الحنفي (ت ١٣٨٤ أو ١٣٨٥م) [ك ظ، ١: ٢٦٨].

٣٢- الفتاوىٰ الولوالجية، لعبد الرشيد بن أبي حنيفة الولوالجي (توفي نحو ١١٤٥م) [ك ظ، ٢: ١٢٣٠-٣١].

٣٣- الفتاوىٰ الظهيرية علىٰ مذهب السادة الحنفية، لمحمد بن أحمد بن عمر الحنفي، ظهير الدين البخاري (ت ١٢٢٢م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٦].

٣٤- فتاوىٰ أمين الدين عبد العال (ت ١٥٦٣م) (وتعرف أيضًا بالفتاوىٰ الأمينية).

٣٥- فتاوىٰ ابن نجيم (ت ١٥٦٣م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٣].

٣٦- فتاوىٰ ابن قطلوبغا (ت ١٤٨٠م).

٣٧- فتاوىٰ محمد التمرتاشي (ت ١٥٩٥م).

٣٨- فتاوىٰ قاضيخان، لفخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي (ت ١١٩٥م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٧-٢٨].

٣٩- فتاوىٰ رشيد الدين، لرشيد الدين الوتار (ت ١٢٠١م) [ك ظ، ٢: ١٢٢٣].

٤٠- فتاوىٰ زكريا الأنصاري (ت ١٥٢٠م) (شافعي).

٤١- الفوائد الزينية، لابن نجيم (ت ١٥٦٣م) [ك ظ، ٢: ١٢٩٦].

٤٢- الفواكه البدرية في الأقضية الحكمية، لابن الغرس محمد الحنفي (ت ١٥٢٥م) [ك ظ، ٢: ١٢٩٣].

٤٣- فيض الكركي، لإبراهيم بن عبد الرحمن بن محمد بن إسماعيل بن الكركي (ت ١٥١٦م) [ك ظ، ٢: ١٣٠٤-٥].

٤٤- الفصول العمادية (فصول الإحكام لأصول الأحكام)، لجمال الدين عبد الرحيم بن عماد الدين بن علي المرغيناني (ت ١٢٥٣م) [ك ظ، ٢: ١٢٧٠-٧١].

٤٥- الغاية، لأحمد بن إبراهيم السَّروجي (ت ١٣١٠م) [GAL, S. I: 646/35].

٤٦- غُرر الأحكام، ودرر الحكام في شرح غرر الأحكام، وكلاهما لمحمد بن فِرَمِرز بن علي ملا خسرو (ت ١٤٨٠) [ك ظ، ٢: ١١٩٩-١٢٠٠].

٤٧- حاشية البزدوي (؟).

٤٨- حاشية ابن قاسم (؟).

٤٩- حاشية شرح الوقاية، ليعقوب باشا (ت ١٤٨٦م) [ك ظ، ٢: ٢٠٢٢].

٥٠- حواشي المجمع، لابن قطلوبغا (ت ١٤٧٤م).

٥١- حاوي المنية، لنجم الدين مختار بن محمود، الغزميني، الزاهدي، الحنفي (ت ١٢٥٩م).

٥٢- الحاوي القدسي، لجمال الدين أحمد بن محمد بن سعيد، الحنفي الغزنوي (ت ١١٩٦م) [ك ظ، ١: ٦٢٧].

٥٣- الهداية، لعلي بن أبي بكر المرغيناني (ت ١١٩٦ أو ١١٩٧م) [ك ظ، ٢: ٢٠٣١-٤٠].

٥٤- ابن الغرس - لعله الفواكه البدرية في الأقضية الحكمية، لابن الغرس محمد الحنفي (ت ١٥٢٥م) [ك ظ، ٢: ١٢٩٣].

٥٥- الإيضاح، للجرجاني - لعله كتاب «المقتصد في شرح الإيضاح» (؟) لعبد القاهر الجرجاني (ت ١٠٧٨م).

٥٦- الاختيار، لأبي الفضل مجد الدين عبد الله بن محمود (بن مودود) الموصلي (ت ١٢٨٤م)، وهو شرح علىٰ المختار في فروع الحنفية [ك ظ، ٢: ١٦٢٢].

٥٧- العناية في شرح الهداية، لأكمل الدين محمد بن محمود البابَرْتي (ت ١٣٨٤م). وهو شرح علىٰ «الهداية» للمرغيناني.

٥٨- الإسعاف في أحكام الأوقاف، لبرهان الدين إبراهيم بن موسىٰ بن عبد الله الطرابلسي (ت ١٥١٦م) [ك ظ، ١: ٨٥].

٥٩- إصلاح الإيضاح، لشمس الدين أحمد كمال باشا زاده (ت ١٥٣٣م) [ك ظ، ١: ١٠٩].

٦٠- عز الدين عبد السلام (؟).

٦١- جلال الدين السيوطي (ت ١٥٠٥م) - كتاب لم يسم.

٦٢- الجامع الأصغر، لمحمد بن الوليد السمرقندي (ت.؟) [ك ظ، ١: ٥٣٥].

٦٣- جامع الفتاوىٰ، لأبي الليث السمرقندي (ت ٩٨٥م) [مهام. ٧٧٤].

٦٤- جامع الفصولين، لبدر الدين محمود بن قاضي سِماونا (ت ١٤١٦؟) [ك ظ، ١: ٥٦٦-٦٧].

٦٥- الجامع الكبير، لمحمد الشيباني (ت ٨٠٤م) [ك ظ، ١: ٥٦٧-٧٠].

٦٦- جواهر الفتاوىٰ، لركن الدين محمد بن عبد الرشيد، الكِرماني (ت ١١٦٩م) [ك ظ، ١: ٦١٥].

٦٧- الجوهرة النيرة (أو المنيرة) في شرح مختصر القدوري، لأبي بكر بن علي الحدادي (ت ١٣٩٧م). وهو مختصر لكتابه السراج الوهاج [ك ظ، ٢: ١٦٣١].

٦٨- الكافي في فروع الحنفية، للحاكم الشهيد محمد بن محمد الحنفي (ت ٩٤٥م) [ك ظ، ٢: ١٣٨٧].

٦٩- كنز الدقائق، لعبد الله بن أحمد النسفي (ت ١٣١٠م) [ك ظ، ٢: ١٥١٥-١٧].

٧٠- خزانة الأكمل في الفروع، لأبي يعقوب يوسف بن علي بن محمد الجرجاني الحنفي. بدأ المؤلف عمله في هذا الكتاب في سنة ١١٢٨م [ك ظ، ١: ٧٠٢].

٧١- خزانة الفتاوىٰ، لعلي بن محمد بن أبي بكر الحنفي (ت ١١٢٨م).

٧٢- خزانة الفتاوىٰ، لطاهر بن أحمد البخاري، السَّرخسي (ت ١١٤٧م). وثم كتاب آخر يحمل العنوان نفسه، لعلي بن محمد بن أبي بكر الحنفي (ت ١١٢٨م) [ك ظ، ١: ٧٠٢-٣].

٧٣- خزانة الفقه، لأبي الليث السمرقندي (ت ٩٨٥م) [ك ظ، ١: ٧٠٣].

٧٤- خلاصة الفتاوىٰ، لافتخار طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد طاهر البخاري (ت ١١٤٧) [ك ظ، ١: ٧١٨].

٧٥- [خلاصة] النوادر الفقهية، لأبي الليث السمرقندي (ت ٩٨٥م) [مهام، r٨٥].

٧٦- الكنايات، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت ١٣٤٢ أو ١٤٣٤م) (؟).

٧٧- كتاب الواقعات من الفتاوىٰ، لحسام الدين عمر بن عبد العزيز البخاري، الصدر الشهيد (ت ١١٤١م) [ك ظ، ٢: ١٩٩٨].

٧٨- لسان الحكام في معرفة الأحكام، لأبي الوليد إبراهيم بن محمد، ابن الشِّحنة الحلبي (ت ١٤٧٧م) [ك ظ، ٢: ١٥٤٩].

٧٩- المبسوط (المبسوط في الفروع)، لشمس الأئمة ابن بكر محمد بن أبي سهل أحمد السَّرخسي (ت ١٠٥٦م) [ك ظ، ٢: ١٥٨٠].

٨٠- مجمع البَحرين وملتقىٰ النهرين، لمظفر الدين أحمد بن علي البغدادي، ابن الساعاتي (ت ١٢٩٣م) [ك ظ، ٢: ١٥٩٩- ١٦٠١].

٨١- مجمع الفتاوىٰ، لأحمد بن محمد بن أبي بكر الحنفي (ت.؟). مجموع فتاوىٰ صدرت عن عدة فقهاء، من الصدر الشهيد إلىٰ علي الجمالي [ك ظ، ٢: ١٦٠٣].

٨٢- مجموعة مؤيد زاده (الأماسي) [مهام، r١٣٧].

٨٣- منح الغفار، للتمرتاشي (ت ١٥٩٥م) [ك ظ، ١: ٥٠١].

٨٤- منهاج الحنفية، لعمر بن محمد بن عمر بن محمد بن أحمد العُقيلي (ت ١١٨٠م) [ق ط، ١٦٩].

٨٥- معين الحكام، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي (ت ١٤٤٠م) [ك ظ، ٢: ١٧٤٥].

٨٦- معين الحكام، لابن أفلاطون (لعله درويش محمد أفلاطون زاده) (ت ١٥٣٠م) [مهام، r١٠٣].

٨٧- المضمرات (شرح القدوري)، ليوسف بن عمر بن يوسف، الصوفي الكمرُزي[ب] (؟) (ت ١٤٢٨م) [مهام، v١٣٤].

٨٨- محمد بن أحمد، أبو جعفر النسفي (؟) [ق ط، ٣٠٥].

(ب) كذا في الأصل، والصواب «الكادوري».

٨٩- محمد بن عبد الله أبو جعفر الهِندواني (ت ٩٧٢م) - كتاب لم يسم.

٩٠- محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ (ت ٧٩٨م) [مهام، ٧٤٣v].

٩١- محمد بن عمر شمس الدين بن سراج الدين الحانوتي (ت ١٦٠١م) - لعله جامع فتاواه [المحبي، ٤: ٧٦-٧٧].

٩٢- محمد بن أحمد الرملي (ت ١٥٩٦م) - لعله فتاوىٰ الرملي (شافعي).

٩٣- المحيط (البرهاني)، لبرهان الدين محمود بن علي بن الصدر الشهيد (ت ٥٧٠/ ١١٧٤م).

٩٤- المجتبىٰ في أصول الفقه، للزاهدي (ت ١٢٥٩م). وهو شرح علىٰ القدوري [ك ظ، ٢: ١٥٩٢][(ج)].

٩٥- مختصر القدوري، لأبي الحسين أحمد بن محمد القدوري البغدادي (ت ١٠٣٧م) [ك ظ، ٢: ١٦٣١-٣٤].

٩٦- المختصر في فروع الحنفية، لأبي بكر محمد بن عبد الله ابن الحسين الناصحي (ت ١٠٩١م) [مهام، ١٣٧v].

٩٧- ملتقىٰ الأبحر، لإبراهيم الحلبي (ت ١٥٤٩م) [ك ظ، ٢: ١٨١٤-١٦].

٩٨- الملتقَط، لصدر الإسلام (خوهار زاده) (توفي أواخر القرن الحادي عشر) (؟).

٩٩- المنتقىٰ، لإبراهيم بن علي بن أحمد بن يوسف بن إبراهيم، أبي إسحاق، ويعرف أيضًا بابن عبد الحق الواسطي (ت ١٣٤٣م) [ق ط، ١١-١٢].

١٠٠- مشتمل الأحكام في الفتاوىٰ الحنفية، لفخر الدين الرومي يحيىٰ بن . . . الحنفي (ت ١٤٥٩م) [ك ظ، ٢: ١٦٩٢].

١٠١- النهر الفائق (شرح كنز الدقائق)، لعمر بن إبراهيم، ابن نجيم (ت ١٥٩٦ أو ٩٧م). وهو شرح علىٰ كنز الدقائق.

(ج) هكذا أثبت صاحب كشف الظنون عنوان الكتاب، وعزاه إلىٰ الإمام نجم الدين، أبي الرجا، مختار بن محمود الزاهدي (ت ٦٥٨/١٢٦٠م)، ولم يذكر أنه شرح لمختصر القدوري، مع أنه كذلك، وإن كانت عبارة «في أصول الفقه» توهم غير ذلك.

١٠٢- النوازل في فروع الحنفية، لنصر بن محمد الحنفي، أبي الليث السمرقندي (ت ٩٨٥م) [مهام، 142v -143r].

١٠٣- النهاية في فروع الفقه الحنفي، لحسام الدين الحسين بن علي الصِّغناقي (ت ١٣١١م). وهو شرح علىٰ الهداية للمرغيناني.

١٠٤- البزدوي (ت ١٠٨٩م) - ولعله كشف الأسرار، لأبي الحسين علي بن محمد البزدوي [GAL S. I: 634].

١٠٥- قنية المنية لتتميم الغنية، لنجم الدين مختار بن محمود الغزميني الزاهدي، الحنفي (ت ١٢٥٩م) [ك ظ، ٢: ١٣٥٧].

١٠٦- رسائل ابن نجيم (ت ١٥٦٣م).

١٠٧- السعد الديري (ت ١٤٦٢م) - كتاب لم يسم.

١٠٨- شمس الدين محمد الشربيني (ت ١٥٦٩م) (شافعي) [الغزي، ٣: ٧٩-٨٠].

١٠٩- شرح الدرر، لابن قطلوبغا (ت ١٤٧٤م). وهو شرح علىٰ «درر الأحكام» لملا خسرو.

١١٠- شرح الكنز، لعلي بن غانم المقدسي (ت ١٥٧٤م). وهو شرح علىٰ كنز الدقائق [ك ظ، ٢: ١٥١٦].

١١١- شرح المجمع، لعبد اللطيف بن عبد العزيز، ابن ملك (فريشتوجو Feristeoglu) (ت ١٣٩٥م). وهو شرح علىٰ مجمع البحرين [ك ظ، ٢: ١٦٠١؛ GAL, S. II: 315].

١١٢- شرح الروض، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت ١٥٢٠م). وهو شرح علىٰ «الروض» للنووي (شافعي).

١١٣- شرح منظومة ابن وهبان، لعبد البر ابن الشحنة (ت ١٥١٢م) [ك ظ، ٢: ١٨٦٥-٦٦].

١١٤- شرح مختصر الطحاوي، لعلاء الدين بن محمد بن إسماعيل الحنفي الإسبجابي (ت١١٤٠م) [ك ظ، ٢: ١٦٢٧-٢٨].

١١٥- شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن إدريس الحلبي (ت ١٦٢٧م) - كتاب لم يسم [المحبي: ١: ٣٣٧].

١١٦- السراج الوهاج، لأبي بكر بن علي بن محمد الزَّبيدي الحنفي الحداد (ت ١٣٩٧م). وهو شرح مختصر القدوري [مهام، V99].

١١٧- تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت ١٣٤٢ أو ٤٣).

١١٨- تهذيب الواقعات، لجمال الدين أحمد بن علي القلانسي (ت ١٣٠٤م) [ك ظ، ١: ٥١٧].

١١٩- التجريد البرهاني في فروع الحنفية، لمؤلف مجهول [مهام، ٧٨٦].

١٢٠- تنوير الأبصار وجامع البحار، للتمرتاشي (ت ١٥٩٥م) [ك ظ، ١: ٥٠١].

١٢١- تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي - كتاب لم يسم.

١٢٢- تصحيح القدوري، لقاسم بن قطلوبغا (ت ١٤٧٤م).

١٢٣- تحفة الملوك في الفروع، لزين الدين محمد بن أبي بكر حسن الرازي (ت ١٢٦١م) [ك ظ، ١: ٣٧٤-٧٥].

١٢٤- عيون المسائل، لأبي الليث السمرقندي (ت ٩٨٥م) [ك ظ، ٢: ١١٨٧].

١٢٥- ولي الدين العراقي (؟).

قائمة مراجع مختارة

مصادر أولية

جوامع الفتاوىٰ

‘**Abdullah** Yenisehirli. Behcetü’l-Fetâvâ ma‘an-nükûl. Istanbul: Matba‘a-i ‘Âmire, 1872.

(Al-Ansãri) الأنصاري، زكريا بن محمد. الإعلام والاهتمام بجمع فتاوىٰ شيخ الإسلام. دمشق: دار التقوىٰ، ٢٠٠٧م.

(Çatalcali ‘Alî Efendi) جتالجه لي علي أفندي، فتاوىٰ جتالجه لي، (Süleymaniye Library MS Aya Sofya 1572).

(Ebû’s-Su‘ûd Efendi) أبو السعود أفندي، فتاوىٰ، (Süleymaniye Library MS Ismihan Sultan 226).

(Es‘ad Efendi) أسعد أفندي، فتاوىٰ أسعد أفندي، (Süleymaniye Library MS Kasidecizade 277).

(Feyzullah) فيض الله بن محمد أفندي، فتاوىٰ فيض الله مع النقول، (Istanbul: Dârü’t-Tiba‘âti’l-‘Âmîre, 1266 [1850].

ـــــــــــــــ، فتاوىٰ فيض الله أفندي، (Süleymaniye Library MS Laleli 1267).

(Al-Ha’ik) الحائك، إسماعيل بن علي بن رجب بن إبراهيم. الشفاء [كذا! (المترجم)] العليل بفتاوىٰ المرحوم الشيخ إسماعيل. دار إسعاف النشاشيبي (القدس) MS 9mim-53dal.

(al-Hanuti) الحانوتي، محمد بن عمر بن شمس الدين. فتاوىٰ الحانوتي (Beyazit Library MS Veliyüddin 1994).

الفتاوىٰ **(Ibn Abi-Lutf al-Maqdisi)** ابن أبي اللطف المقدسي، عبد الرحيم. الفتاوىٰ الرحيمية في واقعات السادة الحنفية (Firestone Library (Princeton) MS Mach Yehuda 4154).

(Ibn al-Bazzaz) ابن البزّاز، محمد بن محمد الكردري. الفتاوىٰ البزازية، ٦ مجلدات [؟] (Pishavar: Nurani Kutubkhanah, 1970).

(Ibn al-Tabbakh) ابن الطبّاخ، إبراهيم بن محمد الدمشقي الحنفي. عين المفتي لغين المستفتي (Hüsrev Bey Library (Sarajevo) MS 3069).

———————— عين المفتي لغين المستفتي (Süleymaniye Library MS Resid Efendi 1115).

(Ibn Nujaym) ابن نجيم، زين الدين ابن إبراهيم. الفتاوىٰ الزينية (Süleymaniye Library MS Carullah 917).

(Kemâlpâsâzâde) كمال باشا زاده، فتاوىٰ، (Süleymaniye Library MS Darulmesnevi 118).

Mehmet 'Ataullah Efendi. Fetâvâ-i 'Atâiyye. Süleymaniye Library MS H. Hüsnü Pasça 427.

Metesîzâde 'Abdurrahim Efendi. Fetâvâ. Süleymaniye Library MS Haci Selim Aga 440.

Minkarîzâde Yahyâ Efendi. Fetâvâ. Harvard Law School Library MS 1402.

Fetâvâ. Süleymaniye Library MS Asçir Efendi 137.

Fetâvâ. Süleymaniye Library MS Haci Selim Aga 449.

Fetâvâ. Süleymaniye Library MS Hekimoglu 421.

Mollâ 'Arab, Mevlânâ 'Alâeddîn 'Alî al-'Arabî al-Halabî. Fetâvâ-i Mevlânâ 'Arab. Süleymaniye Library MS Bag6datli Vehbi 585.

Muhyîddîn Muhammed b. Iyâs el-Menteseçevî Çivîzâde. Fetâvâ. Süleymaniye Library MS Kadizade Mehmed 251.

(Al-Ramli) الرملي، خير الدين. الفتاوىٰ الخيرية لنفع البرية علىٰ مذهب الإمام

الأعظم أبي حنيفة النعمان. مجلدان. القاهرة: المطبعة الكبرىٰ المصرية ببولاق، ١٨٨٢م.

Sa'dî Efendi. Fetâvâ-i Sa'dî. Amasya Beyazit Kütüphanesi MS 439.

Sun'ullah Efendi. Fetâvâ. Süleymaniye Library MS Resçid Efendi 269.

(Al-Timurtashi) التمرتاشي، محمد بن عبد الله. فتاوىٰ التمرتاشي، (Süleymaniye Library MS Es'ad Efendi 1114).

Zenbilli, 'Alî Cemâlî. Fetâvâ. Süleymaniye Library MS Fatih 2390.

Fetâvâ-i Zenbilli 'Alî Cemâlî. Süleymaniye Library MS Fatih 2388.

الطبقات

(Al-Halabi) الحلبي، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم. مختصر الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (Süleymaniye Library MS Esad Efendi 605-001).

(Ibn Qutubugha) ابن قطلوبغا، قاسم. تاج التراجم فيمن صنف من الحنفية. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٩٢م.

(Ibn Tulun) ابن طولون، شمس الدين محمد. الغُرَف العليَّة في تراجم متأخري الحنفية، (Süleymaniye Library MS Sçehid Ali Pasça 1924).

(Kâmî) محمد كامي الأدرنوي. مهام الفقهاء في طبقات الحنفية (Süleymaniye Library MS Asçir Efendi 422).

———— مهام الفقهاء في طبقات الحنفية، (Süleymaniye Library MS Pertev Pasça 495).

———— مهام الفقهاء في طبقات الحنفية (Süleymaniye Library MS Carullah 896).

(Kefevî) الكفوي، محمود بن سليمان. كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار (Süleymaniye Library MS Esad Efendi 548).

(Kemâlpasazâde) كمال باشا زاده. رسالة في طبقات المجتهدين (New York Public Library MS M&A 51891A, 195v-196v).

(Kinalizâde) قنالي زاده علاء الدين علي بي أمر الله بن عبد القادر الحميدي الرومي الحنفي. طبقات الحنفية. عمّان: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٣- ٢٠٠٤م.

ونشر أيضًا معزوًّا إلىٰ طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفىٰ. طبقات الفقهاء، ط (٢). الموصل: مطبعة الزهراء الحديثة، ١٩٦١م.

(Al-Qari al-Harawi) القاري الهروي، علي بن سلطان. الثمار الجنية في أسماء الحنفية. مجلدان. بغداد: جمهورية العراق، ديوان الوقف السُّني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٩م.

(Al-Qurashi) القُرَشي، عبد القادر بن محمد. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. مجلدان. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٨م.

(Solâk-zâde) صولاق زاده، خليل الرومي. تحفة التراجم، (Beyazit Library MS Velyüddin 1606).

(Al-Tamimi) التميمي، تقي الدين بن عبد القادر. الطبقات السنية في تراجم الحنفية، (Süleymaniye Library MS Aya Sofya 3295).

________ الطبقات السنية في تراجم الحنفية. ٤ مجلدات. الرياض: دار الرفاعي، ١٩٨٣م.

مصادر أولية أخرى

(Anonymous) مجهول. أسماء كتب الخزانة العامرة (Magyar Tudományos Akadémia, Könyvtár (Hungary), MS Török F 59).

Hirzu'l-Mülûk. In Osmanli Devlet Tesçkilâtina dair Kaynaklar, ed. Yasar Yücel. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Ilmiye Salnamesi. Istanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1916.

Mecmu'a. Süleymaniye Library MS Fazil Ahmed Paşça 1581-1.

ترجمة محمد التمرتاشي، (Süleymaniye Library MS Esad Efendi 2212-1).

وقفية خاصكي خورم (Hürem) سلطان علىٰ الحرمين الشريفين مكة المكرمة والمدينة المنورة. كرك: مؤسسة رام للتكنولوجيا والكمبيوتر، ٢٠٠٧م.

Abudrrahman Abdi Pasça. Abdurrahman Abdi Pasça Vekâyi'-nâmesi. Istanbul :Çamlica, 2008.

Ahmedî, Tâcü'ddîn I-brâhîm b. Hizir. History of the Kings of the Ottoman Lineage and Their Holy Raids against the Infidels. Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Literatures, 2004.

Akgündüz Ahmed, ed. Osmanli Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri9 . vols. Istanbul: Fey Vakfi, 1990.

(Al-Ansari) الأنصاري، شرف الدين ابن أيوب. نزهة الخاطر وبهجة الناظر. مجلدان. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩١م.

(Âsçîk Çelebi) عاشق جلبي، محمد بن علي زين العابدين بن محمد بن جلال الدين بن حسين بن حسن بن علي بن محمد الرضوي. ذيل الشقائق النعمانية. القاهرة: دار الهداية، ٢٠٠٧م.

Mesçâ'irü's-Su'arâ. Istanbul: Istanbul Arasçtirmalari Enstitüsü, 2010.

Aydin, Bilgin, and Ekrem Tak, eds. Istanbul Kadi Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numarali (H. 919-927/M. 1513-1521). Istanbul: I-SAM Yayinlari, 2008.

(Al-Babani) الباباني، إسماعيل باشا. إيضاح المكنون في الذيل علىٰ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. مجلدان، (Istanbul: Milli Egitim Basimevi 1945-47).

(Al-Baghdadi) البغدادي، أبو محمد بن غانم بن محمد. مجمع الضمانات في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.

(Al-Bahnasi) البهنسي، نجم الدين محمد بن محمد. شرح ملتقىٰ الأبحر، (New York Public Library MS M&A 51893A).

(Al-Baqani) الباقاني، محمود بن بركات. مجرىٰ النهور علىٰ ملتقىٰ البحور، (Süleymaniye Library MS Pertev Pasça 196).

(Al-Biqa'i) البقاعي، إبراهيم بن حسن. عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران.

٥ مجلدات. القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٦م.

ـــــــــــــ عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢م.

(Al-Burini) البوريني، الحسن بن محمد. تراجم الأعيان من أبناء الزمان، (Staatsbibliothek zu Berlin MS Weetzstein LI 29).

تراجم الأعيان من أبناء الزمان. مجلدان. دمشق: المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥- ١٩٦٣م.

(Al-Busrawi) البصروي، علي بن يوسف. تاريخ البصروي: صفحات مجهولة من تاريخ دمشق في عصر المماليك، من سنة ٨٧١هـ - لغاية ٩٠٤هـ. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٨م.

(Celalzade) جلال زاده مصطفىٰ (Koca Nisanci)، طبقات الممالك ودرجات المسالك (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1981).

Cohen, Amnon, and Elisheva Ben Shim'on-Pikali. Jews in the Moslem Religious Court: Society. Economy and Communal Organization in the XVLIth Century2 . vols. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 2010.

Defterdâr Sari Mehmed Pasça. Zübde-i Veki'ât 1066)-.(1116 Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1995.

Ebû's-Su'ûd Efendi. Ebû's-Su'ûd Efendi Hazretleri'nin Fetvâ Kâtiblerine Üslub Kitâbeti Ta'lîmdir. Süleymaniye Library MS Esad Efendi 1017-1, 96r-99r.

Evliya Çelebi. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapi Sarayi Bag6dat 304 Yazmasinin transkripsiyonu, dizini10 . vols. Istanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 1996-2007.

(Eyyûbî)، مناقب السلطان سليمان، (رسالة باديشاه نامه)، (Ankara: Kültür Bakanlig6i, 1991).

Ferîdûn Bey. Mecmû'a-i Münseât-i Selâtîn2 . vols. Istanbul: Dârü't-T)iba'âti'l- 'Âmire, 1265-74 [1848-57].

(Gelibolulu) مصطفىٰ علي جاليبولي، كنه الأخبار، ٥ مجلدات (Istanbul:

Dârü't-T (iba'âti'l-'Âmîre, 1860-61)

Künhü'l-Ahbâr, c. LI: Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.

(Al-Ghazzi) الغزي، بدر الدين محمد. المطالع البدرية في المنازل الرومية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ٢٠٠٤.

(Al-Ghazzi) محمد بن عبد الرحمن. ديوان الإسلام. ٤ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.

(Al-Ghazzi) نجم الدين محمد بن محمد. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة. ٣ مجلدات. بيروت: جامعة بيروت الأمريكية، ١٩٤٥ - ١٩٥٨م.

لطف السمر وقطف الثمر من تراجم أعيان الطبقة الأولىٰ من القرن الحادي عشر. مجلدان. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨١ - ١٩٨٢م.

(Al-Ghazzi) رضي الدين محمد بن أحمد. كتاب بهجة الناظرين إلىٰ تراجم المتأخرين من الشافعية البارعين. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م.

Günalan, Rifat,Mehmet Akmanand Fikret Saricaoglu, Istanbul Kadi Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 26 Numarali (H. 970-971/M. 1562-1563). Istanbul: ISAM Yayinlari, 2008.

Günalan, Rifat, Mehmet Âkif Aydin and CosÇkun Yilmaz, eds. Istanbul Kadi Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numarali (H. 924-927/M. 1518-1521). Istanbul: ISAM Yayinlari, 2008.

(Al-Halabi) الحلبي، إبراهيم بن محمد. رسالة في الرقص، (Süleymaniye Library MS Es'ad Efendi 1690, 214v- 225r).

(Al-Hamawi) الحموي، مصطفىٰ بن فتح الله. فوائد الارتحال ونتائج السفر في أخبار القرن الحادي عشر. ٦ مجلدات. بيروت: دار النوادر، ٢٠١١م.

Hasan Beyzade, Ahmet. Hasan Bey-zâde târîhi3 . vols. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 2004.

(Al-Haskafi) الحَصْكفي، أحمد بن محمد ابن الملا. متعة الأذهان من التمتع

بالإقران بين تراجم الشيوخ والأقران، مجلدان. بيروت: دار صادر، ١٩٩٩م.

(Al-Haskafi) محمد بن علي بن محمد الحصني المعروف بالعلاء. الدر المنتقىٰ في شرح الملتقىٰ. ٤ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

Hezârfen Hüseyin Efendi. Telhîsü'l-Beyân fî Kıavânîn-i Âl-i Osmân. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1998.

(Ibn 'Abidin) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. مجمع رسائل الإمام ابن عابدين الحنفي. مجلدان. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١٢م.

ثبت ابن عابدين المسمىٰ عقود اللآلي في الأسانيد العوالي (تخريج لأسانيد شيخي محمد شاكر العقاد). بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٠م.

(Ibn al-Hanbali) ابن الحنبلي، محمد بن إبراهيم. درّ الحَبَب في تاريخ أعيان حلب. مجلدان. دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٢- ١٩٧٤م.

(Ibn al-Himsi) ابن الحِمْصي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر. حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران. ٣ مجلدات. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩م.

(Ibn al-'Imad) ابن العماد، عبد الحي بن أحمد. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ٤ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م.

(Ibn al-Mibrad) ابن المبرد، يوسف بن حسن. الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٧م.

(Ibn al-Shihna) ابن الشِّحْنة، إبراهيم بن أبي اليمن محمد بن أبي الفضل. لسان الحكام في معرفة الأحكام. القاهرة: مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٧٣م.

(Ibn Bali Manq) ابن بالي منق، علي. العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥م.

(Ibn Hajar al-'Asqalani) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. إنباء الغُمر في أنباء العمر. ٣ مجلدات. القاهرة: المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية، ١٩٧٢م.

(Ibn Hijjah al-Hamawi al-Azrari) ابن حجة الحموي الأزراري، تقي الدين أبو بكر بن علي. قهوة الإنشاء. بيروت: Klaus Schwarz Verlag، ٢٠٠٥م.

(Ibn Nujaym) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. الأشباه والنظائر علىٰ مذهب أبي حنيفة النعمان. بيروت: دار الفكر المعاصر، **١٩٩٩**م.

البحر الرائق شرح كنز الدقائق. **٩** مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، **١٩٩٧**م.

(Ibn Ruzbahan) ابن روزبهان، فضل الله. سلوك الملوك. طهران: Khvarazmi، **١٩٨٤**م.

(Ibn Taghribirdi) ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. المنهل الصافي والمستوفىٰ بعد الوافي. **١٢** مجلدًا. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، **١٩٥٦**م.

(Ibn Tawq) ابن طوق، شهاب الدين أحمد. يوميات شهاب الدين أحمد بن طوق. **٤** مجلدات. دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، **٢٠٠ - ٢٠٠٧**م.

(Ibn Tulun al-Salihi) ابن طولون الصالحي، شمس الدين محمد بن علي. الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون. بيروت: دار ابن حزم، **١٩٩٦**م.

حوادث دمشق اليومية غداة الغزو العثماني للشام، **١٩٢٦-٩٥١**هـ-: صفحات مفقودة تنشر للمرة الأولىٰ من كتاب مفاكهة الخلان في حوادث الزمان لابن طولون الصالحي. دمشق: دار الأوائل، **٢٠٠٢**م.

مفاكهة الخلان في حوادث الزمان: تاريخ مصر والشام. مجلدان. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، **١٩٦٢ - ١٩٦٤**م.

القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية. مجلدان. دمشق: مجمع اللغة العربية، **١٩٤٩- ١٩٥٦**م.

(Al-'Imadi) العمادي. عبد الرحمن بن محمد الدمشقي. هدية ابن العماد لعُبَّاد العباد، (Süleymaniye Library MS Laleli 1185).

(Al-'Imadi) العمادي، حامد بن علي. صلاح العالَم بإفتاء العالِم (عمّان: دار عمار، **١٩٨٨**م).

Isâ-zâde. 'Isâ-zâde Târîhi: Metin ve Tahlîl. Istanbul: Istanbul Fetih Cemiyeti, 1996.

(Al-Jinini) الجينيني، صالح. ثبت صالح الجينيني، (Staatsbibliothek zu Berlin

MS Weetzstein LI 413, 77r -86r).

Kâtip Çelebi. Fezleke-i Tarîh. 2 vols. Istanbul: Cerîde-i Havâdis Matba'asi, 1870-871.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. مجلدان،

(Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1972).

(Kemalpasazade) كمال باشا زاده. الإيضاح في شرح الإصلاح في الفقه الحنفي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م.

رسالة في الرقص، (Süleymaniye Library MS Denizli 114-1, 225r- 228r).

(Kinalizâde 'Alî Çelebi) قنالي زاده علي جلبي. رسالة في مسائل طبقات الحنفية، (Süleymaniye Library MS Reisülküttab 1221, 52v -54r).

Koçi Bey. Risale-i Koçi Bey. Istanbul: Ahmet Vefik Pasça, 1863.

(Al-Mahasini) المحاسني، إسماعيل. (تاريخ مجهول الاسم). نشر بعنوان «صفحات في تاريخ دمشق في القرن الحادي عشر الهجري». مجلة معهد المخطوطات العربية ٦ (مايو- نوفمبر ١٩٦٠م): ٨٠: ١٦٠.

(Al-Mahbubi) المحبوبي، عبيد الله بن مسعود (صدر الشريعة). مختصر الوقاية. مجلدان. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.

Mecdî Mehmet Edendî. Hadâiku's-Sakâik. In Sakâik-iNu'mâniye ve Zeyilleri, ed. Abdülkadir Özcan. Istanbul :Çagri Yayinlari, 1985.

Mekkî Efendi, and Ahmed Neylî Efendi. Yavuz Sultan Selim'in Emriyle Hazirlanan Ibn Arabi Müdafaasi. Istanbul: Gelenek, 2004.

Morley, Willian H. The Administration of Justice in British India, Its Past History and Present State: Comprising an Account of the Laws Peculiar to India. London: William & Norgate, Stevens & Norton, Lepage & Co., 1858.

(Müeyyedzâde 'Abd al-Rahman al-Amasi) مويّه زاده عبد الرحمن الأماسي. مجموعة المسائل، (Süleymaniye Library MS Nafiz Pasça 16).

(Al-Muhibbi) المحبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين. ذيل نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة. القاهرة: عيسىٰ البابي الحلبي، ١٩٧١م.

خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. ٤ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.

Mu'îdzâde, Mehmed. Fetvâ. Süleymaniye Library MS Fazil Ahmed Pasça 1581-1.

(Munajjim Bashi) منجم باشي، أحمد بن لطف الله. كتاب جامع الدول: قسم سلاطين آل عثمان إلىٰ سنة ١٠٨٣هـ. ٣ مجلدات. مكة: بدون ترقيم، ٢٠٠٩م.

(Al-Muradi) المرادي، محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد. عَرْف البَشَام فيمن ولي فتوىٰ دمشق الشام. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩م.

كتاب سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر. ٤ مجلدات. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٨م.

Müstakîmzâde Süleymân Sa'deddin. Devhatü-l-Mesâyih: Einleitung und Edition. 2 vols. Stuttgart: Steiner Verlag, 2005.

(Al-Nabulusi) النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل. الأجوبة علىٰ ١٦١ سؤالا. دمشق: دار الفارابي للمعارف، ٢٠٠١م.

جامع الأسرار في ردِّ الطَّعْن عن الصوفية الأخيار أهل التواجد بالأذكار. بيروت: دار المحبة، ٢٠٠٠م.

الجواب المعتمد عن سؤالات واردة من الصفد، (Süleymaniye Library MS Es'ad Efendi 3606, 239v- 243r).

جواب سؤالين وردا علي من القدس الشريف، (Süleymaniye Library MS Çelebi Abdullah Efendi 385, 67r-71v).

الجواب الشريف للحضرة الشريفة في أن مذهب أبي يوسف ومحمد هو مذهب أبي حنيفة، (Süleymaniye Library MS Esad Efendi 1762-1).

نهاية المراد في شرح هدية ابن العماد، (Limassol, Cyprus: al-Jaffan wa'l-Jabi, 1995).

الرد الوفي علىٰ جواب الحصكفي علىٰ مسألة الخف الحنفي، (Süleymaniye Library MS Esad Efendi 1762).

شرح الأشباه والنظائر، (Süleymaniye Library MS Hamidiye 502).

Na'îmâ, Mustafa. Târih-i Na'îmâ: Ravzatü'l-Hüseyin fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn4 . vols. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.

Nasuhü's-Silahi (Matrakçi) Beyan-i Menazil-i Sefer-i 'Ira'keyn-i Sultan Süleyman Han. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976.

(Al-Nawawi) النووي، أبو زكريا يحيىٰ بن شرف. أدب الفتوىٰ والمفتي والمستفتي. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م.

Nev'îzâde 'Atâî. Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's, in Sakaik-i Nu'maniye ve zeyilleri, ed. Abdülkadir Özcan. Istanbul :Çagri Yayinlari, 1989.

Ongan, Halit. Ankara'nin 1 Numarali Ser'iye Sicili21 : Rebiülahir 991-Evahir-i Muharrem 14 992 Mayis 1583-12 Subat 1584). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1958.

Ankara'nin Iki Numarali Ser'iye Sicili: 1 Muharrem 997-8 Ramazan 20) 998 Kasim 1588-11 Temmuz .(1590 Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1974.

Orhonlu, Cengiz. Osmanli Tarihine Âid Belgeler. Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basimevi, 1970.

Peçevî, Ibrâhîm. Târîh-i Peçevî2 . vols. Istanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1283.

(Qalqashandi) القلقشندي، أحمد بن علي. صبح الأعشىٰ في صناعة الإنشا. ١٤ مجلدًا. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٤م.

(Al-Qaramani) القرماني، أحمد جلبي بن سنان. تاريخ سلاطين آل عثمان. دمشق: دار البصائر، ١٩٨٥م.

(Al-Ramli) الرملي، خير الدين. (جمعها نجم الدين الرملي). كتاب اللآلي الدرية في الفوائد الخيرية علىٰ جامع الفصولين، تأليف مولانا شيخ الإسلام الوالد خير الدين. مكتبة الخالدية (القدس) مخطوط ٥٢٣/ فقه/ ٤٥٠.

(Al-Sakhawi) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. ١٢ مجلدًا. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م.

(Al-Sayrafi) الصيرفي، علي بن داود الجوهري. إنباء الهصر بأبناء العصر. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠م.

Selânikî, Mustafâ. Târîh-i Selânikî2 . vols. Istanbul: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1989.

Seyhî Mehmed Efendi. Vekâyi'ü'l-Fudalâ, in Sakaik-i Nu'maniye ve zeyilleri, ed. Abdülkadir Özcan. Istanbul :Çagri Yayinlari, 1989.

(Shaykhizade) شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان. مجمع الأنهر في شرح ملتقىٰ الأبحر. ٤ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

Silâhdâr Findiklili Mehmet Aga. Silâhdâr Târîhi2 . vols. Istanbul: Devlet Matba'asi, 1928.

(Al-Suyuti) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. المنجم في المعجم. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٥م.

(Al-Taluwi) الطالوي، درويش محمد بن أحمد. سانحات دمىٰ القصر في مطارحات بني العصر. مجلدان. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣م.

(Al-Tarabulusi) الطرابلسي، دين أبي الحسن علي بن خليل. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام. القاهرة: مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٧٣م.

(Tasköprüzâde) طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفىٰ. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥م.

مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. مجلدان. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٨م.

(Al-Timurtashi) التمرتاشي، محمد بن عبد الله. فضائل آل عثمان، (Süleymaniye Library MS Es'ad Efendi 2337).

معين المفتي علىٰ جواب المستفتي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٩م.

مسعفة الحكام علىٰ الأحكام. عمّان: دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠٠٧م.

(Al-'Ulaymi) العليمي، عبد الرحمن بن محمد. الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل. مجلدان. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٨م.

Usscâkîzâde es-Seyyid Ibrâhîm Hasîb Efendi. Ussâkîzâde Tarihi2 . vols. Istanbul :Çamlica, 2005.

مراجع ثانوية

Abisaab, Rula. Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire. London: I. B. Tauris, 2004.

Abou el-Haj, Rifa'at A. "Aspects of the Legitimation of Ottoman Rule as Reflected in Preambles of Two Early Liva Kanunnameler." Turcica 21-23 372 :(1991)-83.

Abou el-Haj, Rifa'at A.. The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Isntitut te Istanbul, 1984.

Ahmed, Shahab. "Mapping the World of a Scholar in Sixth /Twelfth Century Bukhara: Regional Tradition in Medieval Islamic Scholarship as Reflected in a Bibliography." Journal of the American Oriental Society 120, no1 . 24 :(2000)-43.

Ahmed, Shahab, and Nenad Filipovic. "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial Medreses Prescribed in a Ferman of Qanuni Süleyman, Dated .(1565) 973" Studia Islamica 98-183 :(2004) 99-218.

Akgündüz, Murat. XIX. Asir Baslarina Kadar Osmanli Devleti'nde Seyhulislâmlik. Istanbul: Beyan Yayinlari, 2002.

Aksoy, Hasan. "Kinalizâde Ali Efendi," TDVIA.

Alam, Muzaffar. The Language of Political Islam in India: c1200 .-1800. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Altunsu, Abdülkadir. Osmanli Seyhülislamlari. Ankara: Ayyildiz Matbaasi, 1972.

Ando, Shiro. "The Shaykh al-Islam as a Timurid Office: A Preliminary Study." Islamic Studies 22, nos. 2-253 :(1994) 3-80.

Anooshahr, Ali. "Writing, Speech, and History for an Ottoman Biographer." Journal of Near Eastern History 69, no43 :(2010) 1 .-62.

Apaydin, H. Yunus. "Kinali-zade'nin, Hanefi Mezhebini Olusturan GÖrüslerin Toplandigi Ederlerin Gruplandirilmasina Dair bir Risalesi." In Kinali-zade Ali Efendi 1510)-(1572, ed. Ahmed Hulusi KÖker, 96-100. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbbasi, 1999.

Ârif Bey. "Devlet-i Osmaniyye'nin Teessüs ve Takarrürü Devrinde Ilim ve Ulema." Darülfünün Edebiyat Fakültesi Mecmuasi 137 :(1916) 2-44.

Atcil, Abdurrahman. "The Formation of the Ottoman Learned Class and Legal Scholarship (1300-1600)." PhD diss., University of Chicago, 2010. "Procedures in the Ottoman Court and the Duties of the Kadis." MA thesis, Bilkent University, Ankara, 2002."The Route to the Top in the Ottoman Ilmiye Hierarchy of the Sixteenth Century." Bulletin of SOAS 72, no. 3 (2009): 489-512.

Ayalon, David. "The Great Yasa of Chingiz Khan. A Reexamination (Part A-D)." Studia Islamica 33 (1971): 97-140; 34 (1971): 151-80; 36 (1972): 113-58; 38 (1973): 107-56.

Ayalon, Yaron. "Plagues, Famines, Earthquakes: The Jews of Ottoman Syria and Natural Disasters." PhD diss., Princeton University, 2009.

Babinger, F. s.v. "Nishandji." EI2.

Bakhit, Muhammad' Adnan. The Province of Damascus in the Sixteenth Century. Beirut: Librarie du Liban, 1982.

Balabanlilar, Lisa. Imperial Identity in the Mughal Empire: Memory and Dynastic Politics in Early Modern South and Central Asia. London: I. B. Tauris, 2012.

Baldwin, James E."Islamic Law in an Ottoman Context: Resolving Disputes in Late 17th /early 18th- century Cairo." PhD diss., New York University, 2010.

Baltaci, Cahid. XV-XVI. Yüzyillarda Osmanli Medreseleri2 . vols. Istanbul: Marmara Universitesi Ilahiyat Fakültesi Vakfi, 2005.

Barbir, Karl K. "All in the Family: The Muradis of Damascus." In Proceedings of the LIIrd Congress on the Social and Economic History of Turkey, ed. Heath W. Lowry and Ralph S. Hattox, 327-53. Istanbul: ISIS Press, 1990.

Behrens-Abouseif, Doris. Egypt's Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf, and Architecture in Cairo, 16th and 17th Centuries. Leiden: Brill, 1994.

Benton, Lauren. Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History 1400-1900. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empire, 1400-1900. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Berkey, Jonathan. The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

Berlekamp, Persis. Wonder, Image, and Cosmos in Medieval Islam. New Haven, CT: Yale University Press, 2011.

Bhatia, M. L. Administrative History of Medieval India: A Study of Muslim Jurisprudence under Aurgangzeb. New Delhi: Radha Publications, 1992.

Bilge, Mustafa. Ilk Osmanli Medreseleri. Istanbul: Istanbul Universitesi Edebiyat Fakültesi Yayinlari, 1984.

Bilgrami, Rafat M. Religious and Quasi-Religious Departments of the Mughal Period (1556-1707). New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1984.

Bosworth, C. E ."Rum." EI2.

Broadbridge, Anne F. Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Brockelmann, Carl. Geschichte der Arabischen Litteratur. Leiden: Brill, 1937-42.

Brockopp, Jonathan E. Early Maliki Law: Ibn 'Abd al-Hakam and His Major Compendium of Jurisprudence. Leiden: Brill, 2000.

Brown, Jonathan. The Canonization of al-Bukha'ri and Muslim. Leiden: Brill, 2007.

Bulliet, Richard W. "The Shaikh al-Islam and the Evolution of Islamic Society." Studia Islamica 53 :(1972) 35-67.

Burak, Guy. "The Abu Hanifah of His Time: Islamic Law, Jurisprudential Authority and Empire in the Ottoman Domains (16th-17th Centuries)." PhD diss., New York University, 2012.

"Dynasty, Law and the Imperial Provincial Madrasa: The Case of al-Madrasa al-'Uthma'niyya in Ottoman Jerusalem." International Journal of Middle East Studies 45, no. (2013) 1.

"Faith, Law and Empire in the Ottoman 'Age of Confessionalization' (15th-17th Centuries): The Case of 'Renewal of Faith.'" Mediterranean Historical Review 28, no. 1 (2013): 1-23.

"Reflections on Censorship, Canonization and the Ottoman Practices of Takriz and Imza" (forthcoming).

Buzov, Snjezana. "The Lawgiver and His Lawmakers: The Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture." PhD diss., University of Chicago, 2005.

Calder, Norman. "al-Nawawi's Typology of Muftis and Its Significance for a General Theory of Islamic Law." Islamic Law and Society 3, no. 2 (1996): 137-64.

Studies in Early Muslim Jurisprudence. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Canbakal, Hülya."Birkaç Fetva Bir Soru: Bir Hukuk Haritasina Dogru." In Sinasi Tekin'in Anisina Uygurlardan Osmanliya, 258-70. Istanbul: Simurg, 2005.

Chamberlain, Michael. Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Cici, Recep. "Osmanli Klasik DÖnemi Fikih Kitaplari." Türkiye Arasçtirmalari Literatür Dergisi 3, no. 5 (2005): 215-48.

Cohen, Amnon, and Elisheva Ben-Shimon-Pikali. Jews in the Moslem Religious Court: Society, Economy and Communalx Organization in the XVIth Century (Documents from Ottoman Jerusalem). Jerusalem: Yad Izhak Ben- Zvi, 1993.

Conermann, Stephan. "Ibn Tulun (d. 955/1548): Life and Works." Mamluk Studies Review 8, no. 1 (2004): 115-40.

Cooperson, Michael. Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prohpets in the Age of al-Ma'mun. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Crecelius, Daniel. "The Waqf of Muhammad Bey Abu al-Dhahab in Historical Perspective." International Journal of Middle East Studies 23, no. 1 (1991): 57-81.

Cuno, Kenneth M. "Was the Land of Ottoman Syria Miri or Milk? An Examination of Juridical Differences within the Hanafi School." Studia Islamica 81 (1995): 121-52.

Dale, Stephen F. The Garden of the Eight Paradises: Ba'bur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483-1530). Leiden: Brill, 2004.

Dale, Stephen F. The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Dalkiran, Sayin. Ibn-i Kemâl ve Düsçünce Tarihimiz. Istanbul: Osmanli Arasçtrima Vakfi (OSAV), 1997.

Di Cosmo, Nicola, Allen J. Frank, and Peter B. Golden, eds. The Cambridge History of Inner Asia: The Chinggisid Age. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

el-Rouayeb, Khaled. "The Myth of the Triumph of Fanaticism in the Seventeenth- Century Ottoman Empire." Die Welt des Islams 48 (2008): 196-221.

Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the Seventeenth Century." International Journal of Middle East Studies 38, no. 2 (2006): 263-81.

El Shamsy, Ahmed. The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

The Hashiya in Islamic Law: A Sketch of the Shafi'i Literature," Oriens 41 (2013): 289-315.

Ephrat, Daphna. A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni 'Ulama' in Eleventh-Century Baghdad. Albany: State University of New York Press, 2000.

Ergene, Bogaç. Local Court, Provincial Society, and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankiri and Kastamonu (1652-1744). Leiden: Brill, 2003.

Erünsal, Ismail E. Ottoman Libraries: A Survey of the History, Development and Organization of Ottoman Foundation Libraries. Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 2008.

Erünsal, Ismail E.. "(1503) 909 Tarihli Defter-i Kütüb." In The Archival Sources of Turkish Literary History, ed. Cemal Kafadar and GÖnül Alpay Tekin, 251-70. Cambridge, MA: Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 2008.

Fadel, Muhammad. "The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtas,ar." Islamic Law and Society 3, no193 :(1996) 2 .-233.

Fernandes, Leonor. "Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?" Mamluk Studies Review 95 :(2002) 6-108.

Fitzgerald, Timothy J. "Ottoman Methods of Conquest: Legal Imperialism and the City of Aleppo, (1480-1570)." PhD diss., Harvard University, 2009. Fleischer, Cornell H. Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Gencer, Yasemin. "I-brahim Müteferrika and the Age of the Printed Manuscript." In The Islamic Manuscript Tradition: Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collections, ed. Christiane Gruber, 154 - 93. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

Gerber, Haim. Islamic Law and Culture 1600-1840. Leiden: Brill, 1999.

State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective. Albany: State University of New York Press, 1994.

Ghazzal, Zouhair. The Grammar of Adjudication: The Economics of Judicial Decision Making in Fin-de-Siècle Ottoman Beirut and Damascus. Beirut: IFPO, Institut Francais du Proche-Orient, 2007.

Gilliot, Cl. "Tabakat." EI2.

Gomez-Rivas, Camilio. "The Fatwas of Ibn Rushd al-Jadd to the Far Maghrib: Urban Transformation and the Development of Islamic Legal Institutions Under the Almoravids." PhD diss., Yale University, 2009.

Greene, Molly. A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Guenther, Alan N. "Hanafi Fiqh in Mughal India: The Fata'wá-i 'Ala'mgiri." In India's Islamic Traditions, 711-1750, ed. Richard M. Eaton 209-230. New Delhi: Oxford University Press, 2003.

Gürkan, Menderes. "Müctehidlerin Tasnifinde Kemalpasçazade ile Kinalizade arasinda bir Mukayese." In Kinali-zade Ali Efendi 1510)-(1572, ed. Ahmed Hulusi KÖker, 83-95. Kayseri: Erciyes Universitesi Matbbasi, 1999.

Haarman, Ulrich ."The Library of a Fourteenth Century Jerusalem Scholar." Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients 61 (1984): 327-33.

Hafsi, Ibrahim. "Recherches sur le genre T-abaqa't dans la litterature Arabe." Studia Arabica 23 (1976): 227-65.

Recherches sur le genre T-abaqa't dans la litterature Arabe." Studia Arabica 24 (February 1977): 1-41.

Recherches sur le genre T-abaqa't dans la litterature Arabe." Studia Arabica 24 (June 1977): 150-86.

Hagen, Gottfried. "Translation and Translators in a Multilingual Society: A Case Study of Persian-Ottoman Translations, Late 15th to Early 17th

Century." Eurasian Studies LI/1 (2003): 95-134.

Halbertal, Moshe. People of the Book: Canon, Meaning, and Authority. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

Hallaq, Wael B. Authority, Continuity, and Change in Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Hallaq, Wael B. "From Fatawa to Furu ': Growth and Change in Islamic Substantive Law." Islamic Law and Society 1, no29 :(1994) 1 .-65.

The Origin and Evolution of Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Shari'ah: Theory, Practice, Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

(Al-Hanafi) لؤي بن عبد الرؤوف الخليلي الحنفي، لآلئ المحار في تخريج مصادر ابن عابدين في حاشيته رد المحتار، ذِكْر لما في الحاشية من مصنفات ورسائل مخطوطة أو مطبوعة مع التعريف بها وبأصحابها (عمّان: دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠١٠م).

Has, Sükrü Selim ."A Study of Ibrahim al-Halebi with Special Reference to the Multaqa." PhD diss., University of Edinburgh, 1981.

The Use of Multaqa'l-Abhur in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship." Osmanli Arasçtirmalari 7-393 :(1988) 8-418.

Hathaway, Jane. The Politics of Household in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdaglis. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Heinrichs, Wolfhart P. "Abd al-Rahman al-'Abbasi (al-Sayyid 'Abd al- Rahim) (12 June 1463-1555 or 1556)." In Essays in Arabic Literary Biography 1350-1850, ed. Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart, 12-20. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009.

Heyd, Uriel. Ottoman Documents on Palestine 1552-1615. Oxford: Clarendon Press, 1960.

"Some Aspects of the Ottoman Fetvâ." Bulletin of the School of Oriental and African Studies 32 (1969): 35-56.

Studies in Old Ottoman Criminal Law. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Hirschler, Konrad. The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

Humphrey, Caroline, and A. Hürelbaatar. "The Term TÖrü in Mongolian History." In Imperial Statecraft: Political Forms and Techniques of Governance in Inner Asia, Sixth-Twentieth Centuries, ed. David Sneath, 265-93. Bellingham: Center for East Asian Studies, Western Washington University, 2006.

Hurvitz, Nimrod. The Formation of Hanbalism: Piety into Power. London: RouteledgeCurzon, 2002.

i-hsanoglu, Ekmeleddin. "The Initial Stage of the Historiography of Ottoman Medreses (1916-1965): The Era of Discovery and Construction." In Science, Thechnology and Learning in the Ottoman Empire: Western Influence, Local Institutions, and the Transfer of Knowledge, ed. Ekmeleddin I-hsanog6lu, 41-85. Burlington, VT: Ashgate /Variorum, 2004.

Imber, Colin. Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.

Inaclik, Halil. "Rumi." EI 2."Kanun." EI2.

Isogai, Ken'ichi. "Yasa and Shari'a in Early 16th Century Central Asia." In L'Heritage timouride: Iran-Asie Centrale-Inde XVe-XVLIIe siècles 3/4, ed. Maria Szuppe, 91-103. Tashkent: IFÉAC; Aix-en-Provence :Édisud 1997.

Isutsu, Toshihiko. The Concept of Belief in Islamic Theology. Yokohama: Yurindo Publishing, 1965.

i-zgi, Cevat. Osmanli Medreselerinde I-lim2 . vols. Istanbul: I-z Yayincilik, 1997.

Jackson, Sherman A. Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi. Leiden: Brill, 1996.

Jaques, R. Kevin. Authority, Conflict, and the Transmission of Diversity in Medieval Islamic Law. Leiden: Brill, 2006.

Jennings, R. C. "Kadi, Court, and Legal Procedure in 17th c. Ottoman Kayseri." Studia Islamica 133 :(1978) 48-72.

"Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri." Studia Islamica 151 :(1979) 50-84.

Johansen, Baber. "Coutumes Locales et Coutumes Universelles aux Sources des Règles Juridiques en Droit Musulman Hanéfite." Annales Islamologiques 29 :(1993) 27-35.

"Formes de langage et fonctions publiques: stéréopypes, témoins et offices dans la preuve par l'écrit en droit musulman." Arabica 44, no. 3 (1997): 333-76.

The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods. London: Croom Helm, 1988.

Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent." In Islam and Public Law, ed. Chibli Mallat, 29-47. London: Graham & Trotman, 1993.

"Secular and Religious Elements in Hanafite Law. Function and Limits of

the Absolute Character of Government Authority." In Islam et politique au Maghreb, ed. E. Gellner and J. C. Vatin, 281-303. Paris: Editions du CNRS, 1981.

Joseph, Sabrina. Islamic Law on Peasant Usufruct in Ottoman Syria17 :th to Early 19th Century. Leiden: Brill, 2012.

Judd, Steven C. "Al-Awza'i and Sufyan al-Thawri: The Umayyad Madhhab?" In The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress, ed. Peri Bearman, Rudolph Peters, and Frank E. Vogel, 10-25. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

Kafadar, Cemal. "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum." Muqarnas 7 :(2007) 24-25.

Kafescioglu, Çigdem. Constatntinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital.

University Park: Pennsylvania State University Press, 2009.

"'In the Image of Rum': Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus." Muqarnas 70 :(1999) 16-96.

Karamustafa, Ahmet T. God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1500. Salt Lake City: University of Utah Press, 1995.

Kastritsis, Dimitris J. The Sons of Beyazid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413. Leiden: Brill, 2007.

Kaya, Eyyup Said. "Continuity and Change in Islamic Law: The Concept of Madhhab and the Dimensions of Legal Disagreement in Hanafi Scholarship of the Tenth Century." In The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress, ed. Peri Bearman, Rudolph Peters, and Frank E. Vogel, 26-40. Cambridge, MA: Harvard University Press 2005.

Khoury, Dina Rizk. State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Koç, Yunus. "Early Ottoman Customary Law: The Genesis and Development of Ottoman Codification." In Shattering Tradition: Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean, eds. Walter Dostal and Wolfgang Kraus., 75-121. London: I.B. Tauris, 2005.

Kohlberg, Etan. A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and His Library. Leiden: Brill, 1992.

Kosei, Morimoto. "What Ibn Khaldun Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt." Mamluk Studies Review 6 (2002): 109-35.

Kozma, Liat. Policing Egyptian Women: Sex, Law, and Medicine in Khedival Egypt. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2011.

Krstic, Tijana. Contested Conversion to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

Lane, Andrew. "Abd al-Ghani al-Nabulusi (1641-1731): Experience of a Sufi Shaykh on the Margins of Society." In Marginal Voices in Literature and Society: Individual and Society in the Mediterranean Muslim World, ed. Robin Ostle, 89-116. Strasbourg: European Science Foundation in collaboration with Maison mediterraneenne des sciences de l'homme d'Aix-en-Provence, 2000.

Lellouch, Benjamin. Les Ottomans en Égypte: Historiens et Conquerants au XVIe siècle. Louvain: Paris, 2006.

Levanoni, Amalia. "A Supplementary Source for the Study of Mamluk Social History: The Taqari?." Arabica 60, nos1 .-146 :(2013) 2-77.

Liechti, Stacy. "Books, Book Endowments, and Communities of Knowledge in the Bukharan Khanate." PhD diss., New York University, 2008.

Makdisi, George. The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

"T-abaqat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam." Islamic Studies 32, no. 4 (1993): 371-96.

Mallat, Chibli. Introduction to Middle Eastern Law. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Mandaville, Jon E. "The Muslim Judiciary of Damascus in the late Mamluk Period." PhD diss., Princeton University, 1969.

"Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire." International Journal of Middle East Studies 10, no. 3 (1979): 289-308.

Manz, Beatrice Forbes. Powers, Politics, and Religion in Timurid Iran. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Miklós Maróth. "The Library of Sultan Bayazit LI." In Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th-17th Centuries, ed .Éva M. Jeremiás, 111-32. Piliscsaba, Hungary: Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2003.

Masud, Muhammad Khalid. "The Significance of Istifta' in the Fatwa Discourse." Islamic Studies 48, no341 :(2009) 3 .-66.

Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick, and David S. Powers, eds. Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwás. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

"Muftis, Fatwás, and Islamic Legal Interpretation." In Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwás, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers, 3-32. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

McChesney, R. D. Central Asia: Foundations of Change. Princeton, NJ: Darwin Press, 1996.

"A Note on the Life and Works of Ibn 'Arabshah." In History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods, ed. Judith Pfeiffer and Sholeh A. Quinn, 205-49. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

Meier, Astrid. "Perceptions of a New Era Historical Writing in Early Ottoman Damascus." Arabica 51, no. 4 (2004): 419-34.

Melchert, Christopher. The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries CE. Leiden: Brill, 1997.

Melis, Nicola. "A Seventeenth-Century Hanafi Treatise on Rebellion and Jiha'd in the Ottoman Age." Eurasian Studies 11, no. 2 (2003): 215-26.

Meservey, Sabra F. "Feyzullah Efendi: An Ottoman Seyhülislam." PhD diss., Princeton University, 1965.

Meshal, Reem. "Antagonistic Shari'as and the Construction of Orthodoxy in Sixteenth-Century Ottoman Cairo." Journal of Islamic Studies 21, no. 2 (2010): 183-212.

Messick, Brinkley. The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society. Berkeley: University of California Press, 1993.

"The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen." Man 12, no102 :(1986) 1 .-19.

Mikhail, Alan. "An Irrigated Empire: The View from Ottoman Fayyum."

International Journal of Middle Eastern Studies 42, no. 4 (2010): 569-90.

Minkov, Anton. Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730. Leiden: Brill, 2004.

Moazzen, Maryam. "Shi'ite Higher Learning and the Role of the Madrasa-yi Sultani in Late Safavid Iran." PhD diss., University of Toronto, 2011.

Moin, A. Azfar. The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam. New York: Columbia University Press, 2012.

Mordtmann, J. H., and V. L. Menage ."Ferîdûn Bey." EI2.

Morgan, David. "The 'Great "Yasa" of Chingiz Khan' and Mongol Law in the Ilkhanate." Bulletin of the School of Oriental and African Studies 49, no. 1 (1986): 163-76.

"The 'Great Yasa of Chinggis Khan' Revisited." In Mongols, Turks and Others, ed. R. Amitai and M. Biran, 291-308. Leiden: Brill, 2005.

Mundy, Martha, and Richard Saumarez-Smith. Governing Property, Making The Modern State Law, Administration and Production in Ottoman Syria. London: I. B. Tauris, 2007.

Muslu, Emire Cihan. "Ottoman-Mamluk Relations: Diplomacy and Perceptions." PhD diss., Harvard University, 2007.

Necipoglu, Gülru. The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

"A Kânûn for the State, a Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Art and Architecture." In Soliman le Magnifique et son temps, ed. Gilles Veinstein, 195-213. Paris: La Documentation Français, 1992.

"Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Hapsburg-Papal Rivalry." Art Bulletin 71, no. 3 (1989): 401-27.

Nielsen, Jørgen S. Secular Justice in an Islamic State: Mazalim under the Bahri Mamluks 662/1264-789/1387. Leiden: Nederlands Historisch- Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1985.

Niyazioglu, Asli. "Ottoman Sufi Sheikhs Between this World and the Hereafter: A Study of Nev'izade 'Ata'i's (1583-1635) Biographical Dictionary." PhD diss., Harvard University, 2003.

Nizri, Michael. Ottoman High Politics and the Ulema Household. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Opwis, Felicitas. "The Role of the Biographer in Constructing Identity and School: al-'Abbadi and his Kitab T-abaqat al-Fuqaha' al-Shafi'iyya." Journal of Arabic and Islamic Studies 11, no1 :(2011) 1 .-35.

Ozbaran, SalihÛ Bir Osmanli Kimligi 14.-17. Yüzyillarda Rûm/Rûmi Aidiyet ve Imgeleri. Istanbul: Kitab, 2004.

Özcan, Abdülkadir. "Idrîs-i Bitlisî." TDVIA.

Özel, Ahmet. "Kefevî, Mahmûd b. Süleyman." TDVIA.

Özen, Sükrü. "Osmanli DÖneminde Fetva Literatürü." Türkiye Arasçtirmalari Literatür Dergisi 3, no. 5 (2005): 249-378.

Özyilmaz, Ömer. Osmanli Medreselerinin Egitim Programlari. Ankara: Kültür Bakanligi, 2002.

Pakalin, Mehmet Zeki. Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri SÖzlügü. 3vols. Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1993.

Peirce, Leslie. "'The Law Shall Not Languish': Social Class and Public Conduct in Sixteenth-Century Ottoman Legal Discourse." In Hermeneutics and Honor: Negotiating Female "Public" Space in Islamic/ate Societies, ed. Asma Afasruddin, 140-58. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab. Berkeley: University of California Press, 2003.

Peters, Rudolph. "Muhammad al-'Abbasi al-Mahdi (d. 1897), Grand Mufti of Egypt, and his al-Fatawá al-Mahdiyya." Islamic Law and Society 1 (1994): 66-82.

"'What Does It Mean to Be an Official Madhhab?' Hanafism and the Ottoman

Empire." In The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress, ed. Peri Bearman, Rudolph Peters, and Frank E. Vogel, 147-58. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

Powers, David S. Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Rabbat, Nasser O. "The Ideological Significance of the Dar al-'Adl in the Medieval Islamic Orient." International Journal of Middle East Studies 27, no. 1 (1995): 3-28.

Rafeq, Abdul Karim. "The Opposition of the Azhar 'Ulama' to Ottoman Laws and its Significance in the History of Ottoman Egypt." In Études sur les Villes du Proche-Orient XVIe-XIXe Siècle: Homage à André Raymond, 43-54. Damascus: Institut français d'études arabes de Damas, 2001.

The Province of Damasucs, 1723-1783. Beirut: Khayats, 1966.

"The Syrian 'Ulama', Ottoman Law, and Islamic Shari'a." Turcica 26 (1994): 9-32.

Rapoport, Yossef. "Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis under the Mamluks." Islamic Law and Society 10, no210 :(2003) 2 .-28.

"Royal Justice and Religious Law: Siyasah and Shari' ah under the Mamluks." Mamluk Studies Review 16 (2012): 71-102.

Reinhart, A. Kevin. "Transcendence and Social Practice: Muftis and Qadis as Religious Interpreters." Annales Islamologiques 5 :(1993) 27-25.

Repp, Richard C. The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy. London: Ithaca Press, 1986.

Richardson, Brian. Manuscript Culture in Renaissance Italy. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Rosenthal, Franz. "'Blurbs' (taqriz) from Fourteenth-Century Egypt." Oriens 27-28 (1981): 177-96.

A History of Muslim Historiography. Leiden: Brill, 1968.

Rozen, Minna. "Influential Jews in the Sultan's Court in Istanbul in Support of

Jerusalem Jewry in the 17th Century." Michael 7 (1981): 394-430.

The Jewish Community of Jerusalem in the Seventeenth Century. Tel Aviv: Tel Aviv University and the Ministry of Defense Publishing House, 1984.

Sabev, Orlin (Orhan Salih). "Private Book Collections in Ottoman Sofia, 1671-1833." Etudes Balkaniques 34 :(2003) 1-82.

Schacht, Joseph. "On the Title of the Fatawa al-'Alamgiriyya." In Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky, ed. C. E. Bosworth 475-478. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.

Sela, Ron. The Legendary Biographies of Tamerlane: Islam and Heroic Apocrypha in Central Asia. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Selçuk, I-klil Oya. "State and Society in the Marketplace: A Study of Late Fifteenth- Century Bursa." PhD diss., Harvard University, 2009.

Severcan, Sefaattin. "Kinali-zade 'Ali Efendi." In Kinali-Zade Ali Efendi (1510-1572), ed. Ahmet Hulusi Koker, 1-11. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaasi, 1999.

Shefer-Mossensohn, Miri. Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500-1700. Albany: State University of New York Press, 2009.

Shoshan, Boaz. "Jerusalem Scholars ('Ulama') and Their Activities in the Mamluk Empire." In Palestine in the Mamluk Period, ed. Joseph Drory, 86-97. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1992.

Stewart, Devin. "The Doctorate of Islamic Law in Mamluk Egypt and Syria." In Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi, Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, and Shawkat M. Toorawa, 45-90. Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2004.

"The First Shaykh al-Islam of the Safavid Capital of Qazvin." Journal of the American Oriental Society 116, no. 3 (1996): 387-405.

"The Structure of the Fihrist: Ibn al-Nadim as Historian of Islamic Legal and Theological Schools." International Journal of Middle East Studies 39, no. 3 (2007): 369-87.

Stilt, Kristen. Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Stock, Brian. The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

Subrahmanyam, Sanjay. "Connected Histories: Notes toward a Reconfiguration of Early Modern Eurasia." Modern Asian Studies 31 (1997): 735-62.

Subtelny, Maria E. Timurid in Transition: Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran. Leiden: Brill, 2007.

Subtelny, Maria Eva, and Anas B. Khalidov. "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh." Journal of the American Oriental Society 115, no. 2 (1995): 210-36.

Tamari, Stephen E. "Teaching and Learning in 18th-Century Damascus: Localism and Ottomanism in an Early Modern Arab Society." PhD diss., Georgetown University, 1998.

Terem, Etty. "The New Mi'yar of al-Mahdi al-Wazzani: Local Interpretation of Family Life in Late Nineteenth-Century Fez." PhD diss., Harvard University, 2007.

Terzioglu, Derin ."Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Miyazi-I Misri" PhD diss., Harvard University, 1999.

"Sufis in the Age of State Building and Confessionalization, 1300-1600." In The Ottoman World, ed. Christine Woodhead, 86-99. London: Routledge, 2011.

Tezcan, Baki. "The Definition of Sultanic Legitimacy in the Sixteenth Century Ottoman Empire: The Ahlak-i Ala'i of Kinalizâde Ali Çelebi (1510-1572)." MA diss., Princeton University, 1996.

"Dispelling the Darkness: The Politics of 'Race' in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Mullah Ali." In Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A

Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz. ed. Baki Tezcan and Karl Barbir, 73-95. Madison: University of Wisconsin Press, 2007.

"The Ottoman Mevali as 'Lords of the Law.'" Journal of Islamic Studies 20, no. 3 (2009): 383-407.

"The Ottoman Monetary Crisis of 1585 Revisited." Journal of the Economic and Social History of the Orient 52 (2009): 460-504.

The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

"Some Thoughts on the Politics of Early Modern Ottoman Science." In Beyond Dominant Paradigms in Ottoman and Middle Eastern/North African Studies, ed. Donald Quataert and Baki Tezcan, 135-56. Istanbul: Center for Islamic Studies (I-SAM), 2010.

Toledano, Ehud R. "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1900): A Framework of Research." In Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within, Ilan Pappé and Moshe Ma'oz, 145-62. London: Tauris Academic Studies, 1997.

Travers, Robert. Ideology and Empire in Eighteenth-Century India: The British Bengal. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Tsafrir, Nurit. The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

Tucker, Judith E. "The Exemplary Life of Khayr al-Din al-Ramli." In Auto/Biography and the Construction of Identity and Community in the Middle East, ed. Mary Ann Fay, 9-17. New York: Palgrave, 2001.

Tucker, Judith E.. In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine. Berkeley: University of California Press, 1998.

Tug, Basçak. "Politics of Honor: The Institutional and Social Frontiers of "Illicit" Sex in Mid-Eighteenth-Century Ottoman Anatolia." PhD diss., New York University, 2009.

Tyan, Emile. Histoire de L'organisation Judiciaire en Pays D'Islam. Leiden: Brill, 1960.

Ugur, Ali. The Ottoman 'Ulema in the mid-17th Century: An Analysis of the Vaka'i'ü'l-fu?ala of Mehmed Seyhi Efendi. Berlin: K. Schwarz, 1986.

Uzunçarsçili, I-smail Hakki. "Karamanog6ullari Devri Vesikalarindan I-brahim Bey'in Karaman I-mareti Vakfiyesi." Belleten 1 (1937): 56-146.

Osmanli Devletinin I -lmiye Tesçkilâti. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1988.

Van Leeuwen, Richard. Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus. Leiden: Brill, 1999.

Varlik, Nükhet. "Disease and Empire: A History of Plague Epidemics in the Early Modern Ottoman Empire 1453)-.(1600" PhD diss., University of Chicago, 2008.

Voll, John. "Old 'Ulama Families and Ottoman Influence in Eighteenth Century Damascus." American Journal of Arabic Studies 3 (1975): 48-59.

von Schlegell, Barbara Rosenow. "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731)." PhD diss., University of California, Berkeley, 1997.

Vryonis, Speros. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkeley: University of California Press, 1971.

Watenpaugh, Haghnar Zeitlian. The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in the 16th and 17th Centuries. Leiden: Brill, 2004.

Wheeler, Brannon M. Applying the Canon in Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship. Albany: State University of New York Press, 1996.

Wiederhold, Lutz. "Blasphemy against the Prophet (Sabb al-Rasul, Sabb al-Sahabah): The Introduction of the Topic into Shafi'i Legal Literature and its Relevance for Legal Practice under Mamluk Rule." Journal of Semitic Studies 42, no. 1 (1997): 39-70.

"Legal-Religious Elite, Temporal Authority, and the Caliphate in Mamluk Society: Conclusions Drawn from the Examination of a 'Zahiri Revolt' In Damascus in 1386." International Journal of Middle East Studies 31, no. 2 (1999): 203-35.

Wilkins, Charles L. Forging Urban Solidarities: Ottoman Aleppo 1640-1700. Leiden: Brill, 2010.

Winter, Michael. "Ottoman Qadis in Damascus in 16th-18th Centuries." In Law, Custom, and Statute in the Muslim World: Studies in Honor of Aharon Layish, ed. Ron Shaham, 87-109. Leiden: Brill, 2007.

Wittmann, Richard. "Before Qadi and Grand Vizier: Intra-Communal Dispute Resolution and Legal Transactions among Christians and Jews in the Plural Society of Seventeenth Century Istanbul." PhD diss., Harvard University, 2008.

Woodhead, Christine. "Puff and Patronage: Ottoman Takriz-Writing and Literacy Recommendation in the 17th Century." In The Balance of Truth: Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis, ed. Cigdem Baalim-Harding and Colin Imber. Istanbul: Isis Press, 2000.

Woods, John E. The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire: A Study in 15th9/th Century Turko-Iranian Politics. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1976.

Yazici, Gülgün. "Kâmî." TDVIA.

Yilmaz, Hüsyein. The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in Age of Süleymân the Lawgiver (1520-1566)." PhD diss., Harvard University, 2004.

Yürekli, Zeynep. Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektashi Shrines in the Classical Age. Farnham, Surrey, UK: Ashgate, 2012.

Zaman, Muhammad Qasim. "The Caliphs, the 'Ulama' and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbasid Period." Islamic Law and Society 4, no. 1 (1997): 1-36.

The Ulama in Contemporary Islam: Custodian of Change. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Zecevic, Selma. "On the Margin of Text, On the Margin of Empire: Geography, Identity, and Fatwá-Text in Ottoman Bosnia." PhD diss., Columbia University, 2007.

Ze'evi, Dror. An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s. Albany: State University of New York Press, 1996.

Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900. Berkeley: University of California Press, 2006.

Zilfi, Madeline C. "Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century." Journal of the Economic and Social History of the Orient 26, no. 353 :(1983) 3-54.

Zilfi, Madeline C. "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul." Journal of Near Eastern Studies 45, no. 4 (1986): 251-69.

The Ottoman Ulema." In Cambridge History of Turkey LII: The Later Ottoman Empire, 1603-1839, ed. Suraiya N. Faroqhi, 209-25. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Politics of Piety: the Ottoman ulama' in the Postclassical Age (1600-1800) Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

nama-center.com
info@nama-center.com

المؤلـف:

جاي بوراك (Guy Burak)

أمين مكتبة الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في مكتبة جامعة نيويورك. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة نيويورك سنة ٢٠١٢م. وكان قبل ذلك زميل (بعد الدكتوراه) في: (Max Planck Institute for the History of Science)، ثم في (Islamic Legal Studies Program at Harvard Law School).

نشرت مقالاته وبحوثه في عدد من الدوريات؛ ومن أعماله المنشورة:

- "Dynasty, Law and the Imperial Provincial Madrasa: The Case of al-Madrasa al-'Uthmaniyya in Ottoman Jerusalem."
- "Faith, Law and Empire in the Ottoman 'Age of Confessionalization' (15th–17th Centuries): The Case of 'Renewal of Faith'.

المترجمان:

د. أسامة شفيع السيد

تخرَّج في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة سنة ١٩٩٧. عُيِّن معيدا بقسم الشريعة الإسلامية بالكلية سنة ١٩٩٨. وفي سنة ٢٠٠٣ حصل على درجة الماجستير بتقدير «ممتاز». وحصل على درجة الدكتوراه سنة ٢٠١٥ من جامعة «Rouen» بفرنسا، بتقدير «Très bien»، مع الإذن بطباعتها، وكان موضوعها «امتناع المسئولية الجنائية في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة». يعمل حاليًا مدرسًا بقسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم. من أعماله المنشورة: قيد الأوابد، شذرات في الدين والفكر والأدب. ومن ترجماته عن الفرنسية: جلال الدين الرومي شاعرًا وصوفيًا، للكاتبة (Eve Feuillebois-Pierunek).

د. أحمد محمود إبراهيم

تخرَّج في كلية دار العلوم جامعة القاهرة سنة ١٩٩٩. عيِّن معيدًا بقسم التاريخ الإسلامي سنة ٢٠٠٠. حصل على درجة الماجستير سنة ٢٠٠٦ بتقدير «ممتاز»، وعلى درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى عام ٢٠١٤، عن موضوع: «الهجرات المشرقية إلى مصر والشام وتأثيرها السياسي والحضاري زمن سلاطين المماليك». يعمل حاليًا مدرسًا للتاريخ الإسلامي والحضارة بكلية دار العلوم. من أعماله المنشورة: «تأسيس الإسلام الموازي: التصوف الشعبي في الأناضول»، «الدولة السلطانية وإعادة تأسيس مفهوم الشرعية: دولة المماليك في مصر أنموذجًا»، سلسلة مقالات «قصة المذاهب الفقهية في مصر»، «مدخل إلى التراث العربي الإسلامي» (بالاشتراك).

لمـاذا هذا الكتـاب؟

لم يَزَلْ الفقهُ الإسلاميُّ على اختلاف مذاهبه مقصدًا للدرس الاستشراقي في العصر الحديث، حتى غدا هذا الدرسُ ملاذًا لكثير من أولئك الذين ينشدون بحثًا أكثر عمقًا للمقولات الفقهية في السياق السياسي والاجتماعي الذي أثمرها.

وتعد هذه الدراسةُ الصادرةُ ضمن سلسلة دراسات كامبردج في الحضارة الإسلامية، والتي تصدر في نسختها العربية عن مركز نماء - أولَ دراسة تعالج نشأة المذهب الفقهي الرسمي في حقبة ما بعد المغول؛ إذ يكتشف جاي بوراك (Guy Burak) الكيفية التي بلورت الأسرةُ العثمانيةُ الحاكمة من خلالها فرعًا خاصًا داخل المذهب الحنفي بنيةً واختيارًا. كما يدرس الكتابُ المعارضةَ التي أبداها مختلفُ الفقهاء، ولا سيما في الأقاليم العربية التابعة للدولة العثمانية، تُجاه ذلك المنحى الجديد.

ومن خلال النظر إلى نشأة مفهوم المذهب الفقهي الرسمي، قصد الكتابُ إلى التشكيك في تلك السرديات الكبرى المتعلِّقة بتاريخ التشريع الإسلامي، والتي تجنح إلى النظر إلى القرن التاسع عشر الميلادي بوصفه عصر قطيعة كبرى. وقد برهن الكتابُ، عوضًا عن تلك الرؤية، على أن بعض التطورات التي يُفترض وقوعُها في إبان القرن التاسع عشر، مثل تقنين الفقه الإسلامي، متجذِّرةٌ في القرون السابقة. ولذلك فإن الكتاب يقترح تحقيبًا جديدًا لتاريخ التشريع الإسلامي في الأراضي الإسلامية المشرقية.



الثمن: ١٢ دولار
أو ما يعادلها



ISBN 978-614-431-719-8
9 786144 317198